LES

PROLÉGOMÈNES

D'IBN KHALDOUN

TRADUITS EN FRANÇAIS ET COMMENTÉS

PAR M. DE SLANE

MEMBRE DE L'INSTITUT

PREMIÈRE PARTIE



PARIS

IMPRIMERIE IMPÉRIALE

M DCCC LXIII

PROLÉGOMÈNES HISTORIQUES

D'IBN KHALDOUN.

INTRODUCTION.

Le texte arabe des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun a paru dans les volumes XVI, XVII et XVIII des *Notices et extraits,* par les soins de M. Quatremère, qui devait ajouter à son édition une traduction complète et un commentaire. La mort regrettable de ce savant ayant interrompu l'exécution du projet qu'il avait entrepris, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres m'a fait l'honneur de me charger de la traduction de cet important ouvrage.

Dans ce travail j'ai suivi le texte tel que M. Quatremère l'avait donné, excepté dans certains cas, où la comparaison des manuscrits m'a fourni des variantes qui me paraissaient

préférables aux leçons qu'il avait adoptées. J'indique ces variantes dans les notes mises au bas des pages. Elles sont toujours tirées des manuscrits, lors même que je n'en fais pas expressément la remarque, pendant que les rares conjectures que je me permets sont invariablement indiquées comme telles.

Un ouvrage comme celui d'Ibn Khaldoun, qui touche à toutes les branches des connaissances et de la civilisation des Arabes, entraîne un traducteur presque irrésistiblement à donner une quantité illimitée de notes et d'éclaircissements; j'ai dû résister à cette tentation pour ne pas allonger outre mesure un ouvrage déjà fort étendu, et je me suis borné aux notes philologiques, historiques et biographiques qui m'ont paru indispensables à l'intelligence du texte. Je me suis efforcé de traduire aussi fidèlement que possible; mais le style inégal de l'auteur m'a souvent obligé à compléter ses phrases pour les rendre plus intelligibles; le lecteur trouvera tous les mots que j'ai ajoutés dans ce but enfermés entre des parenthèses. Quand les phrases offraient des termes abstraits dont les équivalents n'existent pas en français, j'ai tâché de rendre exactement l'idée que l'auteur a voulu exprimer, sans m'efforcer d'en donner une traduction littérale. Les phrases et les parties de chapitres qui consistent en additions faites par l'auteur lui-même, vers la fin de sa vie, sur un manuscrit qu'il avait gardé auprès de lui, sont enfermées, dans la traduction, entre des crochets.

Je fais entrer dans cette introduction l'autobiographie d'Ibn Khaldoun, écrit que l'auteur rédigea onze ans avant sa mort. A ce document j'ajoute l'histoire de ses dernières années, tirée des ouvrages de plusieurs historiens arabes qui vécurent dans le siècle d'Ibn Khaldoun ou dans le siècle suivant. Je donne ensuite une liste de ses écrits, l'exposition du plan qu'il suivit

dans la rédaction de son histoire universelle, une notice des manuscrits que j'ai eus à ma disposition, quelques observations sur le but des Prolégomènes, sur l'édition imprimée qui a paru à Boulac, et sur la traduction turque de Péri-Zadé et de Djevdet Éfendi.

Je commence par l'autobiographie. La traduction que je donne ici avait été faite d'abord sur un manuscrit peu correct, celui de la bibliothèque de l'université de Leyde, et publiée en 1844 dans le Journal asiatique. Je l'ai revue plus tard sur un manuscrit appartenant à la mosquée hanéfite d'Alger et sur un autre acquis en 1841 par la Bibliothèque impériale (supplément arabe, n° 742[5], tome III), mais dont je n'avais pu me servir, parce qu'il était entre les mains de M. Quatremère.

La vie très-agitée d'Ibn Khaldoun, le grand nombre de personnages qui figurent dans son récit et la complication des événements politiques auxquels il prit part et dont il raconte tous les détails, empêchent le lecteur de saisir tout d'abord les faits les plus importants de sa carrière si longue et si bien remplie; aussi, avant de donner la traduction de l'autobiographie, je crois devoir indiquer ici d'une manière succincte les principaux événements de sa vie.

Il naquit à Tunis, l'an 1332, et, à l'âge de vingt ans, il fut nommé secrétaire du sultan hafside Abou Ishac II. Quelques semaines plus tard, il quitta le service de ce prince et se rendit à Fez, capitale des États mérinides. En l'an 1356, il fut attaché au secrétariat du sultan mérinide Abou Eïnan. Mis en prison, l'année suivante, par ordre de ce souverain, il recouvra la liberté l'an 1359, et fut nommé secrétaire d'état du sultan Abou Salem, qui venait d'occuper le trône laissé vacant par la mort d'Abou Eïnan. Dans cette position, il éprouva des désagréments; blessé dans son amour-propre, il abandonna la

cour, et, en l'an 1362, il passa en Espagne, où Ibn el-Ahmer, roi de Grenade, auquel il avait rendu des services, lui fit l'accueil le plus flatteur. L'année suivante, ce prince l'envoya en ambassade à Séville, auprès de Pierre le Cruel, roi de Castille. Rentré à Grenade, il y fit un court séjour, et, dans un des premiers mois de l'an 1365, il se rendit à Bougie, et devint premier ministre du prince hafside Abou Abd-Allah. Environ une année plus tard, un autre prince hafside, le célèbre Abou 'l-Abbas, seigneur de Constantine, s'empara de Bougie, après avoir tué Abou Abd-Allah sur le champ de bataille. Ibn Khaldoun quitta la ville et, dans le mois de mars 1368, il fut nommé premier ministre d'Abou Hammou, l'Abd el-Ouadite, souverain de Tlemcen. L'an 1370, il partit de Tlemcen pour remplir une mission auprès du sultan de Grenade; mais, au moment de s'embarquer, il fut arrêté par l'ordre du sultan mérinide Abd el-Azîz. Dans le mois d'août de la même année, il entra au service du gouvernement mérinide. Quatre années plus tard, il obtint la permission de se retirer en Espagne. Renvoyé de ce pays par ordre du sultan Ibn el-Ahmer, il rentra en Afrique et alla se fixer dans la Calâ d'Ibn Selama, château appelé maintenant *Taoughzout*, et dont les ruines se voient sur la rive gauche de la haute Mina, à neuf lieues sud-ouest de Tîaret, dans la province d'Oran. Ibn Khaldoun y demeura quatre ans, et ce fut dans cette retraite qu'il composa ses Prolégomènes et fit le brouillon de son Histoire universelle. Voulant alors retoucher son travail et consulter plusieurs ouvrages qu'il ne possédait pas, il se rendit à Tunis, vers la fin de l'an 1378. Desservi par ses ennemis, qui voyaient avec jalousie la faveur que le sultan hafside Abou 'l-Abbas, lui témoignait, il s'embarqua pour Alexandrie au mois d'octobre 1382, et alla se fixer au Caire. Deux années plus tard, il fut nommé grand cadi malékite de

cette ville. Le zèle qu'il déploya alors en supprimant des abus et en châtiant les prévarications des gens de loi lui attira beaucoup d'ennemis et entraîna sa destitution. En 1387, il fit le pèlerinage de la Mecque, d'où il revint au Caire, afin de se dévouer uniquement à l'étude et à l'enseignement. Ce fut en l'an 1394 qu'il composa son autobiographie. Il avait alors soixante-deux ans. Nommé encore grand cadi, il fut destitué de nouveau, puis, en l'an 1400, il accompagna le sultan en Syrie et tomba entre les mains de Tamerlan. Remis en liberté, il rentra en Égypte, devint encore grand cadi malékite du Caire, et y mourut le 15 mars 1406, à l'âge de soixante et quatorze ans.

Sa famille, originaire du Yémen, s'établit en Espagne lors de la conquête arabe, et devint très-puissante à Séville; aussi commence-t-il son autobiographie par l'histoire de ses ancêtres. Ensuite il parle de ses études et de ses professeurs; il consacre même des notices biographiques à plusieurs de ces savants. Ce devoir accompli, il se met à raconter sa carrière politique, et, afin de mettre ses lecteurs au courant des événements dans lesquels il avait joué un rôle, il expose de temps en temps, et d'une manière souvent très-détaillée, les divers changements qui eurent lieu en Mauritanie sous les trois dynasties dont il fut contemporain : celle des Hafsides, à Tunis, celle des Abd el-Ouadites, à Tlemcen, et celle des Mérinides, à Fez. Les révoltes, les guerres, les révolutions, les perfidies des Arabes nomades, qui, jouissant d'une entière indépendance, servaient et trahissaient chacun des trois royaumes tour à tour, les intrigues de cour, les rapports du gouvernement de Fez avec celui de Grenade, tous les événements auxquels il avait assisté, lui fournissent à chaque page l'occasion de s'écarter de son sujet afin de mieux l'éclairer. Cela ne lui suffit pas : ne voulant rien perdre des matériaux qu'il avait amassés, il insère dans son

récit de longs fragments de poëmes composés, les uns par lui-même, les autres par ses amis; il nous donne même plusieurs lettres très-longues, qu'il avait reçues d'Ibn el-Khatîb, vizir du roi de Grenade, et les réponses qu'il avait adressées à ce ministre, dont il admirait outre mesure le talent comme littérateur et comme écrivain.

Pour ne pas trop allonger cette introduction, j'ai cru devoir supprimer une grande partie de ces hors-d'œuvre : d'abord les notices biographiques des professeurs sous lesquels notre auteur avait étudié; ensuite la plupart des morceaux poétiques, parce qu'ils n'offrent en général aucun intérêt et que le texte en a été gravement altéré par l'impéritie des copistes. Je supprime aussi la correspondance épistolaire; ces lettres, écrites en prose cadencée et rimée, ne renferment que des jeux d'esprit littéraires et des compliments outrés; le tout exprimé dans un style très-recherché, très-prétentieux, mais qui paraissait aux deux illustres amis la quintessence du bon goût. Quant aux renseignements historiques fournis par l'auteur, j'ai supprimé ceux dont l'importance n'était que secondaire et qui se retrouvent dans l'*Histoire des Berbers,* à laquelle je renvoie toujours le lecteur, en indiquant le volume et la page de la traduction. Pour les autres, je les ai conservés intégralement, en y ajoutant même quelquefois de nouveaux éclaircissements.

AUTOBIOGRAPHIE D'IBN KHALDOUN.

Notice sur ma famille.

La famille Khaldoun est originaire de Séville; elle se transporta à Tunis vers le milieu du VIIe siècle (de l'hégire), lors de l'émigra-

tion qui eut lieu après la prise de Séville par Ibn Adfonch, roi des Galiciens[1]. L'auteur de cette notice se nomme *Abou Zeïd Abd er-Rahman*, fils de (Abou Bekr) Mohammed, fils de (Abou Abd-Allah) Mohammed, fils de Mohammed, fils d'El-Hacen, fils de Mohammed, fils de Djaber, fils de Mohammed, fils d'Ibrahîm, fils d'Abd er-Rahman, fils de Khaldoun[2]. Pour remonter à Khaldoun, je donne ici une série de dix aïeux seulement; mais je suis très-porté à croire qu'il y en avait encore dix dont on a oublié de rapporter les noms. En effet, si Khaldoun, le premier de nos aïeux qui s'établit en Espagne, y entra lors de la conquête de ce pays (par les musulmans), l'espace de temps qui nous sépare de lui serait de sept cents ans, ou d'environ vingt générations, à raison de trois générations par siècle[3].

Nous tirons notre origine de Hadramaout, tribu arabe du Yémen, et nous nous rattachons à ce peuple dans la personne de Ouaïl Ibn Hodjr, chef arabe qui fut un des Compagnons du Prophète. Abou Mohammed Ibn Hazm dit dans son *Djemhera*[4] : « Ouaïl était fils de Hodjr, fils de Saad, fils de Mesrouc, fils de Ouaïl, fils d'En-Nôman, fils de Rebïah, fils d'El-Hareth, fils de Malek, fils de Chorahbîl, fils d'El-Hareth, fils de Malek, fils de Morra, fils de Homeïdi (*var.* Hamîri, Himyeri), fils de Rend (*var.* Zeïd), fils d'El-Hadremi, fils

[1] Ferdinand III, fils d'Alphonse IX et souverain des royaumes de Léon et de Castille, acheva la conquête de Séville en novembre 1248. A la suite de cet événement, un grand nombre de musulmans espagnols émigrèrent en Afrique.

[2] En Mauritanie et en Espagne, les grandes familles d'origine arabe se distinguaient par des noms particuliers choisis dans leurs listes généalogiques. On adoptait le nom le moins usité, et par conséquent le plus remarquable. Si la liste des ancêtres se composait de noms d'un emploi général, on y prenait un composé de trois consonnes et on y ajoutait la syllabe *oun*. Ainsi se formèrent les noms de *Hafsoun, Bedroun, Abdoun, Zeïdoun, Khaldoun, Azzoun.* Selon M. Dozy (*Baiyan*, t. II, p. 48), cette terminaison est bien réellement l'augmentatif espagnol qui se trouve dans *hombron* « gros homme, » *perron* « gros chien », *grandon* « très-gros, » *mugerona* « grande femme, » formes augmentatives de *hombre, perro, grande, muger.*

[3] Voyez ci-après, p. 350.

[4] Abou Mohammed Ali Ibn Hazm ed-Dhaheri, traditionniste et historien, naquit à Cordoue l'an 384 (994 de J. C.), et mourut près de Niebla en 456 (1064). Son ouvrage, le *Djemhera-t-el-ansab*, est, comme son titre le donne à entendre, un grand recueil de notices généalogiques.

d'Omar (*var.* Amr), fils d'Abd-Allah, fils d'Aouf, fils de Djochem (*var.* Djorchem), fils d'Abd-Chems, fils de Zeïd, fils de Lami (*var.* Louï), fils de Chemît (*var.* Chît), fils de Codama (*var.* Catama), fils d'Aadjeb, fils de Malek, fils de Laï (*var.* Louï), fils de Cahtan. Il eut un fils nommé Alcama Ibn Ouaïl, et un petit-fils nommé Abd el-Djebbar Ibn Alcama. »

Nous lisons dans l'*Istiâb* d'Abou-Omar Ibn Abd el-Berr[1], sous la lettre *ou* (و) : « Ouaïl se rendit auprès du Prophète, et celui-ci, ayant étendu son manteau par terre, le fit asseoir dessus et dit : « Grand Dieu! répands tes bénédictions sur Ouaïl Ibn Hodjr et sur ses enfants, et sur les enfants de ses enfants, jusqu'au jour de la résurrection. » En le congédiant, il le fit accompagner par Moaouïa Ibn Abi Sofyan, qu'il avait chargé d'enseigner au peuple de Ouaïl le Coran et l'islamisme. Lors de l'avénement de Moaouïa au khalifat, Ouaïl, son ancien compagnon (de voyage), alla lui présenter ses hommages; mais il ne voulut pas accepter le *djaïza*[2] que ce prince lui offrit. Lors de l'échauffourée de Hodjr Ibn Adi el-Kindi[3], à Koufa, Ouaïl et les autres chefs yéménites qui étaient sous les ordres de Zîad Ibn Abi Sofyan, réunirent leurs forces contre le perturbateur. » On sait que Hodjr tomba entre leurs mains et qu'il fut mis à mort par Moaouïa, auquel ils l'avaient livré.

« Parmi les descendants de Ouaïl, dit Ibn Hazm, on compte les Beni Khaldoun de Séville, famille dont l'aïeul Khaled, dit *Khaldoun,* quitta l'Orient pour l'Espagne. Il était fils d'Othman, fils de

[1] Abou Omar Youçof Ibn Abd el-Berr, savant versé dans les traditions et dans l'histoire, était natif de Cordoue. Il mourut l'an 463 (1070-1071 de J. C.). Son *Istiâb* « le compréhensif » est une biographie générale des Compagnons de Mohammed.

[2] C'est-à-dire, la gratification, l'indemnité de mise en campagne.

[3] Hodjr Ibn Adi, l'un des Compagnons de Mohammed, se distingua, après la mort de celui-ci, par son dévouement à la famille d'Ali. Se trouvant à Koufa pendant que Zîad Ibn Abi Sofyan était gouverneur de cette ville et de Basra, il trama une révolte contre l'autorité de Moaouïa; mais, se voyant mal soutenu, il prit la fuite et se cacha chez un ami. Ayant ensuite obtenu un sauf-conduit, il se laissa amener auprès de Moaouïa, qui le fit mettre à mort. Cela eut lieu l'an 53 de l'hégire.

Hani, fils d'El-Khattab, fils de Koreïb, fils de Madi-Kerib, fils d'El-Harith, fils de Ouaïl, fils de Hodjr. » Le même auteur dit : « Koreïb Ibn Othman et son frère Khaled, petits-fils de Khaldoun, comptaient au nombre des chefs les plus insubordonnés de l'Espagne. Mohammed, dit-il, le frère (d'Othman), laissa des enfants, et un de ses descendants fut Abou 'l-Aci (العاصى) Amr, fils de Mohammed, fils de Khaled, fils de Mohammed, fils de Khaldoun. Abou 'l-Aci eut trois fils, Mohammed, Ahmed et Abd-Allah. Parmi les descendants d'Othman, frère (de Mohammed), on remarque Abou-Moslem Omar Ibn Khaldoun, philosophe (*hakîm*)[1] espagnol et disciple de Maslema el-Madjrîti[2]. Il était (petit-) fils de Mohammed, fils d'Abd-Allah, fils de Bekr, fils de Khaled, fils d'Othman[3], fils de Khaldoun. Son cousin paternel, Ahmed, était fils de Mohammed, fils d'Ahmed, fils de Mohammed, fils d'Abd-Allah[4]. Le dernier de la postérité de Koreïb, chef déjà nommé, fut Abou 'l-Fadl Mohammed, fils de Khalef, fils d'Ahmed, fils d'Abd-Allah, fils de Koreïb. »

De mes aïeux en Espagne.

Notre ancêtre, étant arrivé en Espagne, s'établit à Carmouna avec une fraction de sa tribu, les Hadramaout. Sa lignée se propagea dans cette ville; puis elle se transporta à Séville. Cette famille appartenait au *djond* du Yémen[5]. Koreïb et son frère Khaled, descen-

[1] Abou Moslem Omar Ibn Ahmed Ibn Khaldoun, géomètre, astronome et médecin, était natif de Séville. Il mourut dans cette ville l'an 449 (1057 de J. C.).

[2] Voyez ci-après, p. 217, note 4.

[3] Le manuscrit de la Bibliothèque impériale répète ici les mots : « fils de Khaled, fils d'Othman. »

[4] Il est impossible de concilier cette généalogie avec la précédente.

[5] C'est-à-dire, la colonie militaire formée de troupes yéménites. Après la conquête de la Syrie et de l'Irac, les khalifes envoyèrent dans ces pays plusieurs tribus arabes, tant modérites que yéménites, et les y établirent comme colonies militaires (*djond*). En Syrie, il y avait cinq djonds; celui de Kinnisrîn, près d'Alep; celui de Hems (Émesse), celui de Damas, celui d'El-Ordonn (le territoire du Jourdain) et celui de Filistin (Palestine). L'Irac en avait au moins deux : celui de Koufa et celui de Basra. Une grande partie des troupes dont se composaient les armées des khalifes était tirée des djonds. En l'an 51 de l'hégire, les deux djonds réunis de Koufa et

dants de Khaldoun, se firent remarquer dans la révolte qui éclata à Séville sous le règne de l'émir Abd-Allah el-Merouani [1]. Oméia Ibn Abi Abda, s'étant emparé du gouvernement de Séville, le garda pendant quelques années, et fut tué par Ibrahîm Ibn Haddjadj, qui s'insurgea contre lui à l'instigation de l'émir Abd-Allah el-Merouani. Cela eut lieu dans la dernière moitié du IIIe siècle (de l'hégire). Je vais donner une notice sommaire de cette révolte d'après les renseignements tirés par Ibn Saîd [2] (des écrits) d'El-Hidjari [3], d'Ibn Haiyan [4] et d'autres historiens. Ceux-ci appuient leurs récits sur l'autorité d'Ibn el-Achâth [5], historiographe de Séville.

Pendant les troubles qui agitèrent l'Espagne sous le règne de l'émir Abd-Allah, les personnages les plus influents de la ville de Séville aspirèrent à l'indépendance, et se jetèrent dans la révolte. Ce furent trois chefs de grandes familles qui provoquèrent le soulèvement : 1° Oméia, fils d'Abd el-Ghafer et petit-fils d'Abou Abda, du même qui fut nommé gouverneur de la ville et de la province de Séville par Abd er-Rahman, le premier des Oméiades qui entra en Espagne. Oméia tenait un haut rang à la cour de Cordoue, et avait gouverné les provinces les plus importantes de l'empire. 2° Koreïb, chef de la famille Khaldoun. Il avait pour lieutenant son frère Khaled. « La famille Khaldoun, dit Ibn Haiyan, est encore aujourd'hui

de Basra fournirent cinquante mille soldats à Rebîâ Ibn Zîad, qui allait s'installer dans le gouvernement du Khoraçan. Les djonds de la Syrie avaient expédié des détachements en Espagne; celui de Kinnisrîn fut établi à Jaën, celui d'Émesse à Séville, celui de Damas dans la province d'Elvira, celui du Jourdain à Reiya (province de Malaga) et celui de Palestine dans la province de Sidonia. (Voy. aussi l'*Hist. des Musulmans d'Espagne* de M. Dozy, t. I, p. 268.)

[1] Le septième souverain de la dynastie oméiade espagnole. On appelait cette branche de la famille *les Merouanides*, parce qu'Abd er-Rahman, le fondateur de la dynastie, était arrière-petit-fils du khalife Abd el-Melek Ibn Merouan.

[2] Abou 'l Hacen Ali Ibn Mouça Ibn Saîd, historien et géographe, naquit à Grenade l'an 610 (1214 de J. C). Il passa plusieurs années en Orient et mourut à Tunis en 685 (1286-1287 de J. C.).

[3] Les trois manuscrits portent, par erreur, *El-Hidjazi*. Abou Mohammed Abd-Allah el-Hidjari, natif de Guadalaxara, traditionniste, légiste et historien, mourut à Ceuta, l'an 591 (1195 de J. C.).

[4] Voyez ci-après, p. 7, note 1.

[5] Cet historien m'est inconnu.

une des plus illustres de Séville. Elle a toujours brillé par le haut rang qu'occupaient ses membres dans les commandements militaires et dans les sciences. » 3° Abd-Allah Ibn Haddjadj, chef de la famille des Haddjadj. « Cette maison, dit Ibn Haiyan, fait partie de la tribu de Lakhm, et reste encore à Séville. C'est une souche bien enracinée dont les branches continuent à fleurir. Elle s'est toujours distinguée en produisant des chefs et des savants d'un talent supérieur. » Entre les années 280 (893 de J. C.) et 290, pendant qu'un esprit général d'insubordination agitait l'Espagne, l'émir Abd-Allah confia son jeune fils Mohammed aux soins d'Oméia, fils d'Abd el-Ghafer, qu'il venait de nommer gouverneur de Séville. Arrivé à son poste, Oméia trama un complot contre son souverain, et poussa secrètement les chefs dont nous avons parlé à se révolter contre son pupille et contre lui-même. S'étant enfermé dans la citadelle avec le jeune prince, il s'y laissa assiéger par les insurgés. Mohammed ayant obtenu d'eux la permission d'aller joindre son père, Oméia profita de son départ pour s'attribuer le commandement suprême. Il fit alors assassiner Abd-Allah Ibn Haddjadj, et le remplaça par Ibrahîm, frère de sa victime. Voulant affermir son autorité et s'assurer l'obéissance des familles Khaldoun et Haddjadj, il retint leurs enfants auprès de lui, et, voyant qu'elles étaient peu disposées à lui obéir, il les ramena à la soumission par la menace de faire mourir ses otages. Pour obtenir la remise de leurs enfants, elles s'engagèrent, par serment, à lui être fidèles; mais ensuite elles se révoltèrent de nouveau, et attaquèrent Oméia avec tant d'acharnement, qu'il prit la résolution de mourir les armes à la main. Ayant fait égorger ses femmes, couper les jarrets à ses chevaux et brûler tout ce qu'il possédait de précieux, il s'élança au milieu des assaillants et combattit jusqu'à la mort. Les vainqueurs livrèrent sa tête aux insultes de la populace, et mandèrent à l'émir Abd-Allah qu'ils avaient tué leur gouverneur parce qu'il s'était soustrait à l'autorité de son souverain. Sentant la nécessité de les ménager, l'émir agréa cette excuse et leur envoya, en qualité de gouverneur, un de ses parents nommé *Hicham Ibn Abd er-Rahman.*

A l'instigation de Koreïb Ibn Khaldoun, ils emprisonnèrent cet officier et tuèrent son fils. Koreïb s'empara alors du gouvernement de Séville. Ibn Saîd rapporte ce qui suit sur l'autorité d'El-Hidjari : « Après la mort d'Abd-Allah Ibn Haddjadj, son frère Ibrahîm voulut s'emparer du pouvoir, et, pour mieux y réussir, il s'allia par un mariage à la famille d'Ibn Hafsoun[1], un des insoumis les plus redoutables de l'Espagne, et qui s'était rendu maître de la ville de Malaga et de toute cette province jusqu'à Ronda. Ayant ensuite abandonné ses nouveaux alliés, il se tourna vers Koreïb Ibn Khaldoun, gagna son amitié et devint son lieutenant dans le gouvernement de Séville. Koreïb opprimait les habitants et leur témoignait un mépris excessif, tandis qu'Ibrahîm les traitait avec douceur et intercédait toujours en leur faveur auprès de son chef. S'étant concilié de cette manière l'affection du peuple à mesure que Koreïb la perdait, il fit demander secrètement à l'émir Abd-Allah des lettres de nomination au gouvernement de Séville afin de s'assurer, au moyen de cette pièce, toute la confiance de ses administrés. Ayant obtenu ce diplôme, il en donna connaissance aux notables (عرفاء) de la ville, et ceux-ci, lui étant tout dévoués, se déclarèrent contre Koreïb, dont la conduite les avait indignés. Le peuple se souleva, tua Koreïb et envoya sa tête à l'émir Abd-Allah. Ibrahîm devint ainsi maître de Séville. » — « Il résidait, dit Ibn Haiyan, tantôt à Séville et tantôt au château de Carmona, une des places les plus fortes de l'Espagne[2]. C'est là qu'il tenait sa cavalerie. Il enrôla des troupes, les organisa et, pour cultiver la faveur de l'émir Abd-Allah, il lui envoya de l'argent, de riches présents et des secours d'hommes à chaque bruit de guerre. Sa cour fut un centre d'attraction ; ses louanges étaient dans toutes les bouches ; les hommes de naissance qui se rendaient auprès de lui rece-

[1] M. Dozy a raconté les aventures de cet homme remarquable dans le second volume de son *Histoire des musulmans d'Espagne*.

[2] Comme le nom du chef dont Ibn Haiyan parle dans le passage suivant n'y est pas mentionné, j'avais cru, en rédigeant la note 3 de la page 201 du second volume de l'*Histoire des Berbers*, qu'il s'agissait de Koreïb Ibn Khaldoun. J'ai reconnu depuis que l'historien pensait à Ibrahîm Ibn el-Haddjadj.

vaient de riches présents; les poëtes célébraient ses nobles qualités et obtenaient de belles récompenses; Abou Omar Ibn Abd-Rabbou, l'auteur de l'*Icd*[1], recherchait son patronage et négligeait pour lui tous les autres chefs qui s'étaient insurgés (contre le gouvernement des Oméiades)[2]. Reconnaissant le haut mérite de cet auteur, (Ibrahîm) le comblait de dons. »

La famille Khaldoun conserva toujours à Séville la haute position dont Ibn Haiyan, Ibn Hazm et d'autres écrivains ont parlé. Sa prospérité dura, sans interruption, tant que régnèrent les Oméiades, et ne disparut qu'à l'époque où l'Espagne se trouva partagée en plusieurs royaumes indépendants. Cette maison, n'ayant plus alors la foule de clients qui faisaient sa puissance, avait perdu le commandement. Lorsque Ibn Abbad eut consolidé son autorité dans Séville, il ouvrit à la famille Khaldoun la carrière du vizirat et des emplois administratifs. Les membres de cette famille assistèrent avec Ibn Abbad et Youçef Ibn Tachefîn à la bataille de Zellaca, et plusieurs d'entre eux y trouvèrent le martyre. Dans cette journée, les roi des Galiciens (Alphonse VI, roi de Léon et de Castille) essuya une défaite entière. Pendant la mêlée, les Khaldoun se tinrent inébranlables auprès d'Ibn Abbad, et se laissèrent tailler en pièces. Ce fut avec l'aide de Dieu seul que les musulmans purent remporter la victoire. A la suite de ces événements et de l'occupation de l'Espagne par Youçef Ibn Tachefîn et ses Almoravides, la domination des Arabes fut renversée, et leurs tribus se désorganisèrent.

De mes aïeux en Ifrîkiya.

Les Almohades, peuple qui eut pour souverains Abd el-Moumen et ses enfants, enlevèrent l'Espagne aux Almoravides et conférent, à

[1] Voyez ci-après, p. 30, note 2.

[2] On trouvera la liste nominative de ces chefs dans le *Baiyan*, t. II, p. ١٣٧ et suiv. et dans le Maccari de M. de Gayangos, vol. II, p. 439 et suiv. Dans le second volume de l'*Histoire d'Espagne* de M. Dozy, on trouvera des détails très-curieux et parfaitement authentiques au sujet de Koreïb Ibn Khaldoun.

diverses reprises, le gouvernement de Séville et de l'Andalousie occidentale [1] au dignitaire le plus éminent (زعيم *zaïm*) de leur empire, le cheïkh Abou Hafs, chef de la tribu des Hintata. Plus tard, ils élevèrent son fils, Abd el-Ouahed, à ce poste; puis ils nommèrent Abou Zékérïa, fils de celui-ci. A cette époque, nos ancêtres de Séville s'étaient ralliés aux Almohades, et un de nos aïeux maternels, nommé *Ibn el-Mohteceb,* donna au nouveau régent une jeune captive galicienne. Abou Zékérïa en fit sa concubine et eut d'elle plusieurs enfants: savoir, Abou Yahya Zékérïa, Omar et Abou Bekr. Le premier fut son successeur désigné; mais il mourut avant son père. Cette femme porta le titre de *Omm el-Kholefâ* « mère des khalifes [2]. » Postérieurement à l'an 620, Abou Zékérïa passa au gouvernement de l'Ifrîkiya; puis, en l'an 625 (1228 de J. C.), il répudia la souveraineté des descendants d'Abd el-Moumen, se déclara indépendant, et resta maître de ce pays. Vers la même époque, l'empire des Almohades en Espagne se désorganisa, et Ibn Houd se révolta contre eux [3]. A la mort de ce prince, toute l'Espagne (musulmane) fut bouleversée, et le roi chrétien l'attaqua avec acharnement, faisant de fréquentes incursions dans la Forontîra [4], formée par la plaine qui s'étend depuis Cordoue et Séville jusqu'à Jaën. Ibn el-Ahmar se mit en révolte à Arjona, forteresse située dans l'Andalousie occidentale [5], espérant s'approprier les derniers restes de l'Espagne (musulmane). S'étant adressé au conseil municipal de Séville [6], corps dont les membres appartenaient aux familles d'El-Badji, d'El-Djedd, d'El-Oué-

[1] L'Andalousie occidentale se composait des provinces dont les fleuves versent leurs eaux dans l'océan Atlantique; l'Andalousie orientale renfermait les pays dont les fleuves se jettent dans la Méditerranée.

[2] Voyez *Hist. des Berbers,* t. II, p. 379.

[3] Mohammed Ibn Youçof el-Djodami, descendant des Houdites qui avaient régné à Saragosse, s'insurgea contre les Almohades en 625 (1227), s'empara d'une grande partie de l'Espagne musulmane et y fit reconnaître la suprématie des khalifes de Baghdad. Il fut assassiné dix ans plus tard.

[4] Ce mot est la transcription du mot espagnol *frontera* « frontière. »

[5] Entre Cordoue et Jaën.

[6] On sait qu'à cette époque Séville s'était constituée en république. (Voyez l'*Histoire d'Espagne,* de M. Dozy, t. IV, p. 7 et suiv.)

zîr Seïyid en-Nas et de Khaldoun, il l'invita à se déclarer contre Ibn Houd, et à laisser la Forontîra au roi chrétien, afin de se borner à la possession des montagnes du littoral et des villes fortes de cette région, depuis Malaga jusqu'à Grenade et de là jusqu'à Almeria. Comme ces chefs ne virent pas la nécessité d'abandonner leur pays, Ibn el-Ahmer rompit toute relation avec eux et avec leur président Abou Merouan el-Badji. Dès lors il reconnut tantôt la souveraineté d'Ibn Houd, tantôt celle du prince de la famille d'Abd el-Moumen qui régnait à Maroc, et tantôt celle de l'émir Abou Zékérïa, souverain de l'Ifrîkiya. S'étant établi à Grenade, il en fit la capitale de son royaume, et laissa sans défense la Forontîra et les villes qu'elle renfermait. La famille Khaldoun, s'apercevant alors du danger auquel les entreprises du roi chrétien l'exposeraient par la suite, abandonna Séville, et s'étant rendue à Ceuta, sur la côte opposée de la Méditerranée, elle s'établit dans cette ville. Le roi chrétien ne tarda pas à se jeter sur les places fortes de la Forontîra, et, dans l'espace de vingt ans, il s'empara de Cordoue, de Séville, de Carmona et de Jaën, ainsi que des dépendances de ces villes.

Arrivée à Ceuta, la famille Khaldoun s'unit par des mariages à celle d'El-Azefi [1], et cette alliance eut du retentissement. Parmi ses membres qui avaient émigré en Afrique, se trouvait notre aïeul, El-Hacen Ibn Mohammed, fils d'une fille d'Ibn el-Mohteceb. Voulant faire valoir les services que ses aïeux avaient rendus à la famille d'Abou Zékérïa, il vint à la cour de cet émir, qui le reçut avec une haute distinction. Ensuite il passa en Orient, et, après avoir accompli le pèlerinage, il retourna en Afrique et trouva, auprès de l'émir Abou Zékérïa, qui était alors sous les murs de Bône, l'accueil le plus gracieux. Depuis ce moment, jusqu'à sa mort, il vécut à l'ombre tutélaire de l'empire hafside, jouissant des faveurs du prince, qui lui avait assigné un traitement et des *ictâ* [2]. Il mourut à Bône et y fut enterré. La jeu-

[1] Pour l'histoire de cette famille distinguée, voyez *Histoire des Berbers*, t. IV, p. 64, 160, 198 et suiv.

[2] Le souverain pouvait concéder à ses protégés la jouissance d'un immeuble, ou bien le droit de s'approprier les impôts

nesse de son fils Abou Bekr Mohammed fut entourée de la même protection et comblée des mêmes bontés. La mort de l'émir Abou Zékérïa, événement qui eut lieu à Bône en l'an 647 (1249 de J. C.), ne diminua en rien la prospérité dont il jouissait : El-Mostancer Mohammed, fils et successeur d'Abou Zékérïa, le maintint dans la belle position qu'on lui avait faite. Le cours du temps amena ensuite les changements qui lui sont ordinaires : El-Mostancer mourut en 675 (1277 de J. C.), et son fils Yahya (El-Ouathec) lui succéda; mais l'émir Abou Ishac arriva d'Espagne, où il s'était réfugié du vivant de son frère El-Mostancer[1], et se rendit maître de l'Ifrîkiya, après avoir déposé son neveu. Ce nouveau souverain confia à notre aïeul les fonctions d'*émîr el-achghal* (ministre des finances), avec les mêmes attributions que celles des grands officiers almohades chargés précédemment de remplir cette charge. Ainsi il avait le droit de nommer les percepteurs, de les destituer et de leur faire rendre leurs comptes (par l'emploi de la torture). Abou Bekr s'acquitta de ces devoirs d'une manière distinguée. Plus tard, quand le sultan Abou Ishac envoya à Bougie son fils et successeur désigné, Abou Farès, il lui assigna comme premier ministre (*hadjeb*) notre grand-père Mohammed (fils d'Abou Bekr[2]), qui ensuite donna sa démission et retourna à la capitale. L'imposteur Ibn Abi Omara s'étant emparé de (Tunis), siége de l'empire hafside, emprisonna Abou Bekr, et, lui ayant arraché toutes ses richesses par l'emploi des tortures, le fit étrangler dans le lieu où on l'avait enfermé[3]. Le sultan Abou Ishac, accompagné de ses fils et de notre grand-père Mohammed, fils d'Abou Bekr, se rendit à Bougie, où il espérait trouver un refuge; mais, arrivé dans cette ville, il fut mis aux arrêts par son propre fils, Abou Farès. Celui-ci sortit ensuite à la tête des troupes, emmenant ses frères avec lui, et marcha contre le prétendant, qui se faisait passer pour El-Fadl, fils

d'un village, d'un territoire ou d'une tribu. Ces espèces de gratifications se nommaient *ictâ* « découpure. » Les *ictâ* en terres devenaient quelquefois héréditaires.

[1] Voyez l'*Hist. des Berbers*, t. II, p. 341 et suiv. 376 et suiv.

[2] *Ibid.* t. I, p. 379.

[3] *Ibid.* p. 384, 392.

d'(El-Ouathec) El-Makhloué [1]. Après la bataille de Mermadjenna, si funeste pour les Hafsides, notre grand-père Mohammed, qui y avait assisté, parvint à s'échapper avec Abou Hafs, fils de l'émir Abou Zékérïa; accompagnés d'El-Fazazi et d'Abou 'l-Hoceïn Ibn Seïd en-Nas, ils se réfugièrent dans Calât-Sinan [2]. El-Fazazi était client d'Abou Hafs, et celui-ci le traitait avec une prédilection marquée. Ibn Seïd en-Nas, qui avait tenu un rang plus élevé qu'El-Fazazi dans Séville, leur ville natale, en éprouva un si vif mécontentement, qu'il alla joindre le prince Abou Zékérïa (fils d'Abou Ishac) à Tlemcen, où il lui arriva ce que nous avons raconté (dans l'histoire des Berbers [3]). Quant à Mohammed Ibn Khaldoun, il resta auprès de l'émir Abou Hafs, qui, s'étant rendu maître de l'empire, concéda des *ictâ* à ce fidèle serviteur, l'inscrivit sur la liste des chefs militaires et, l'ayant reconnu plus habile que la plupart des officiers de sa cour, le choisit pour succéder à El-Fazazi dans la charge de premier ministre. Abou Hafs eut pour successeur Abou Acîda el-Mostancer, le petit-fils de son frère. Ce prince prit pour ministre Mohammed Ibn Ibrahîm ed-Debbagh, l'ancien secrétaire d'El-Fazazi, et Mohammed Ibn Khaldoun, à qui il donna la place de vice-*hadjeb,* conserva cet emploi jusqu'à la mort du souverain. L'émir (Abou 'l-Baca) Khaled, étant monté sur le trône, laissa à Ibn Khaldoun les honneurs dont il jouissait, mais ne l'employa pas. Abou Yahya Ibn el-Lihyani, qui lui succéda, prit Ibn Khaldoun en faveur, et eut à se louer de son habileté dans un moment où les Arabes nomades allaient s'emparer de l'empire. Il l'envoya défendre la presqu'île [4] contre les Delladj, tribu soleïmide qui s'était établie dans cette région, et là encore Ibn Khaldoun se distingua. Après la chute d'Ibn el-Lihyani, il se rendit en Orient et s'acquitta du pèlerinage, l'an

[1] *Hist. des Berbers*, t. II, p. 393.

[2] Calât-Sinan, château de la province de Tunis, est situé à neuf lieues nord-est de Tebessa. Quatre lieues plus loin et dans la direction de l'orient, se trouve le village de Mermajenna, le Berremadjena de nos dernières cartes. — [3] *Hist. des Berbers*, t. II, p. 399.

[4] Il s'agit de la grande péninsule qui s'étend au sud et à l'est du golfe de Tunis; elle s'appelait alors *Cherîk,* maintenant on la nomme *Dakhol.*

718 (1319 de J. C.). Ayant ensuite manifesté son intention de renoncer au monde pour se tourner vers Dieu, il fit un pèlerinage surérogatoire, l'an 723, et séjourna quelque temps dans le temple de la Mecque. Il conserva cependant, par la faveur du sultan Abou Yahya (Abou Bekr[1]), tous les honneurs dont il avait déjà joui, ainsi qu'une grande partie des concessions et des pensions qu'il avait obtenues de l'État. Ce prince l'invita même plusieurs fois, mais inutilement, à prendre la place de premier ministre. A ce sujet, Mohammed Ibn Mansour Ibn Mozni[2] me fit un récit que je rapporte ici : « Le *hadjeb* Mohammed Ibn Abd el-Azîz el-Kordi, surnommé *El-Mizouar*[3], mourut en l'an 727 (1327), et le sultan appela ton grand-père auprès de lui, afin de le prendre pour *hadjeb* et conseiller intime. Ne pouvant le décider à accepter ces places, il demanda son avis pour le choix d'une personne capable de bien remplir l'office de *hadjeb*. Mohammed Ibn Khaldoun lui désigna le gouverneur de Bougie, Mohammed, fils d'Abou 'l-Hoceïn Ibn Seïd en-Nas, comme pouvant le remplir parfaitement, tant par ses talents que par son habileté. Il lui rappela aussi que, depuis longtemps, la famille de cet officier avait servi celle du souverain à Séville et à Tunis. C'est un homme, dit-il, très-capable de remplir ce poste par son savoir-faire et par l'influence que lui donne le nombre de ses clients. Le prince, ayant agréé ce conseil, fit venir Ibn Seïd en-Nas, et l'établit dans la place de *hadjeb*. » Toutes les fois que le sultan Abou Yahya (Abou Bekr) sortait de Tunis, il en confiait le commandement à mon grand-père, dont l'intelligence et le dévouement lui inspiraient une confiance sans bornes.

En l'an 737 (1336-1337 de J. C.), lors de la mort de mon grand-père, mon père, Abou Bekr Mohammed, quitta la carrière militaire

[1] Par une anomalie dont on connaît quelques exemples, ce prince avait reçu, comme nom propre, le surnom d'*Abou Bekr*. (Voy. son règne dans l'*Histoire des Berbers*, t. II et III.)

[2] Célèbre émir de Biskara et du Zab. (Voy. l'*Histoire des Berbers*, t. III, p. 124 et suiv.)

[3] *Le chambellan introducteur*. (Voy. *Histoire des Berbers*, t. II, p. 466, 467.)

et administrative pour suivre celle de la science (la loi) et de la dévotion. Il était d'autant plus porté à ce genre de vie, qu'il avait été élevé sous les yeux du célèbre légiste Abou Abd-Allah ez-Zobeïdi (*var.* er-Rondi), l'homme de Tunis le plus distingué par son profond savoir et par son talent comme *mufti* (légiste consultant), et qui s'était adonné aux pratiques de la vie dévote, à l'exemple de son père, Hoceïn, et de son oncle, Hacen, deux célèbres ascètes (*ouéli*). Du jour où mon grand-père renonça aux affaires, il resta auprès d'Abou Abd-Allah, et mon père, qu'il avait mis entre les mains de ce docteur, s'appliqua à l'étude du Coran et de la loi. Il cultivait avec passion la langue arabe et se montrait versé dans toutes les branches de l'art poétique. Des philologues de profession avaient même recours à son jugement, fait dont j'ai été témoin, et ils soumettaient leurs écrits à son examen. Il mourut de la grande peste de l'an 749[1].

De mon éducation.

Je naquis à Tunis, le premier jour du mois de ramadan 732 (27 mai 1332 de J. C.), et je fus élevé sous les yeux de mon père jusqu'à l'époque de mon adolescence. J'appris à lire le saint Coran sous un maître d'école nommé Abou Abd-Allah Mohammed Ibn Saad Ibn Boral el-Ansari, originaire de Djaïala[2], lieu de la province de Valence (en Espagne). Il avait étudié sous les premiers maîtres de cette ville et des environs, et surpassait tous ses contemporains dans la connaissance des *leçons coraniques*[3]. Un de ses précepteurs dans les *sept leçons* fut le célèbre Abou 'l-Abbas Ahmed Ibn Mohammed el-

[1] La peste noire de l'an 1349 de J. C.

[2] *Var.* Djabiâ.

[3] Parmi les premiers musulmans qui savaient par cœur le texte entier du Coran et qui le transmettaient de vive voix à leurs disciples, il y en avait sept dont l'autorité, comme traditionnistes coraniques, était universellement reconnue. Ils n'étaient pas toujours d'accord sur la manière de prononcer certains mots, ni sur l'emploi des pauses et des intonations qui accompagnent la récitation du texte; aussi fut-on obligé de reconnaître que l'on possédait sept *leçons* ou éditions du Coran, toutes également authentiques.

Betrani, savant *lecteur,* qui avait étudié sous des maîtres d'une autorité reconnue. Après avoir appris par cœur le texte du Coran, je le lus selon les sept leçons, sous Ibn Boral, en prenant d'abord chaque leçon séparément et ensuite les réunissant toutes. Pendant ce travail, je repassai le Coran vingt et une fois; puis je le relus encore une fois en rapportant toutes les leçons. Je le lus une autre fois selon les deux leçons enseignées par Yacoub[1]. Deux ouvrages que j'étudiai aussi sous mon maître, en profitant de ses observations, furent le poëme d'Es-Chatebi sur les leçons coraniques, intitulé *Lamiya,* et un autre poëme du même auteur sur l'orthographe du Coran, et intitulé *Raiya*[2]. Il me donna, à ce sujet, les mêmes renseignements didactiques qu'il avait lui-même reçus d'El-Betrani et d'autres maîtres. Je lus aussi sous sa direction le *Tefassi* (التقصى), ouvrage qu'Ibn Abd el-Berr composa sur les traditions rapportées dans le *Mowatta*[3], et dans lequel il suivit le plan de son autre ouvrage sur le même sujet, le *Temhîd,* mais en se bornant uniquement aux traditions[4]. J'étudiai encore sous lui un grand nombre de livres, entre autres le *Teshîl* d'Ibn Malek[5], et le *Mokhtacer,* ou abrégé de jurisprudence, d'Ibn el-Hadjeb[6]; je n'ai cependant appris par cœur le texte entier ni de l'un ni de l'autre. Pendant le même temps, je cultivai l'art de la gram-

[1] Yacoub Ibn Ishac el-Hadremi, lecteur coranique, mourut l'an 205 (820-821 de J. C.).

[2] M. de Sacy a donné une analyse de ce poëme dans les *Notices et extraits*, t. VIII, p. 333 et suiv.

[3] Recueil de traditions fait par Malek Ibn Anès, et servant de base au système de jurisprudence établi par cet imam.

[4] Le *Temhîd* traitait non-seulement de l'authenticité des traditions, mais encore des principes de droit qui en dérivent.

[5] Djemel ed-Dîn Abou Abd-Allah Mohammed Ibn Malek, grammairien célèbre et auteur de l'*Alfiya* et du *Teshîl* (voyez le *Dictionnaire bibliographique* de Haddji Khalifa, t. II, p. 290), mourut en 672 (1273-1274 de J. C.). Son *Teshîl* fournit des éclaircissements sur toutes les questions auxquelles chaque règle de la grammaire peut donner lieu; il a eu un grand nombre de commentateurs. Son *Alfiya* a été publié par M. de Sacy.

[6] Djemal ed-Dîn Abou Amr Othman, natif de Jaën, en Espagne, et surnommé *Ibn el-Hadjeb,* était légiste du rite de Malek. Son *Mokhtacer* et son *Kafiya,* petit traité de grammaire bien connu, ont eu beaucoup de commentateurs. Il mourut en 646 (1249 de J. C.).

maire sous la direction de mon père, et avec l'aide de plusieurs éminents maîtres de la ville de Tunis, savoir :

1° Le *cheïkh* Abou Abd-Allah Mohammed Ibn el-Arebi el-Hasaïri [1], savant grammairien et auteur d'un commentaire sur le *Teshîl.*

2° Abou Abd-Allah Mohammed Ibn es-Chouach ez-Zerzali.

3° Abou 'l-Abbas Ahmed Ibn el-Cassar, grammairien d'un grand savoir, et auteur d'un commentaire sur le *Borda,* poëme célèbre renfermant les louanges du Prophète. Il vit encore et habite Tunis.

4° Abou Abd-Allah Mohammed Ibn Bahr, le premier grammairien et philologue de Tunis. J'assistai assidûment à son cours de leçons, et je reconnus qu'en effet cet homme était un véritable *bahr* (océan)[2] de science pour tout ce qui avait rapport à la langue (arabe). D'après ses conseils, j'appris par cœur les *six poëtes* [3], le *Hamaça,* les poésies (d'Abou Temmam) Habîb, une partie des poëmes d'El-Motenebbi et plusieurs pièces de vers rapportées dans le *Kitab el-Aghani* [4].

5° Chems ed-Dîn Abou Abd-Allah Mohammed Ibn Djaber Ibn Soltan el-Caïci (*var.* El-Anci), natif de Guadix et auteur de deux récits de voyage. Il était chef traditionniste de Tunis. Je suivis son cours avec assiduité et je l'entendis expliquer le *Mowatta* en entier, et l'ouvrage de Moslem Ibn Haddjadj [5], à l'exception d'une petite portion du chapitre relatif à la chasse. Il m'enseigna aussi une partie des *cinq traités élémentaires* [6], me communiqua un grand nombre d'ouvrages sur la

[1] *Var.* El-Hamaïri.

[2] Il faut lire, dans l'original arabe, بحرا زاخرا.

[3] Le recueil qui porte ce titre renferme les ouvrages de six anciens poëtes arabes, savoir : Amro 'l-Caïs, Nabegha, Alcama, Zohaïr, Tarafa et Antara. (Voyez mon édition du *Diwan d'Amro 'lcaïs,* préface, p. x.)

[4] Tous ces ouvrages sont si bien connus que je n'en parle pas ici.

[5] Abou 'l-Hoceïn Moslem Ibn el-Haddjad, auteur d'un des six recueils de traditions authentiques relatives aux opinions et habitudes de Mohammed, mourut en 261 (874-875 de J. C.).

[6] الأمّهات الخمس (*matres quinque*). Parmi les livres expliqués dans les écoles primaires de l'Orient et de l'Occident, cinq petits traités de grammaire tenaient une place importante; ces *mères* ou *sources* des connaissances grammaticales étaient : le *Miët aamel* « cent régissants, » de Djordjani; le commentaire (*charh*) du même ouvrage; le *Misbah* d'El-Motarrezi; le *Hidaïet en-Na-*

grammaire et le droit, et me donna un *idjaza* général[1]. Pour les renseignements qu'il me communiquait, il citait l'autorité des divers maîtres sous lesquels il avait étudié et dont il avait inscrit les noms sur un registre. Un des mieux connus parmi eux était Abou 'l-Abbas Ahmed Ibn el-Ghammaz el-Khazradji, cadi de la communauté[2], à Tunis.

6° J'étudiai le droit à Tunis sous plusieurs maîtres, savoir : Abou Abd-Allah Mohammed Ibn Abd-Allah el-Djeïyani (natif de Jaën) et Abou 'l-Cacem Mohammed Ibn el-Casîr, qui m'enseigna aussi l'abrégé du *Modaouena*[3], composé par Abou Saîd el-Berdaï (البرداى) et intitulé *El-Temhîd,* ainsi que le *Modaouena* (ou digeste) des doctrines particulières de la jurisprudence malékite. Je fis aussi un cours de droit sous sa direction, et je fréquentai, en même temps, les séances de notre *cheïkh* Abou Abd-Allah Mohammed Ibn Abd es-Selam, cadi de la communauté. Mon frère Mohammed, maintenant décédé[4], assistait avec moi à ces réunions. Je profitai beaucoup des lumières d'Ibn Abd es-Selam, à qui j'entendis aussi lire et expliquer le *Mowatta* de l'imam Malek. Il avait appris, par la voie de la tradi-

hou « guide de la grammaire, » et le *Kafia* d'Ibn el-Hadjeb. Le capitaine Baillie a fait imprimer une édition de ces traités à Calcutta, en 1802-1805.

[1] L'*idjaza,* ou licence, est un certificat de capacité que le professeur donne à l'élève, l'autorisant à enseigner les ouvrages qu'il lui a expliqués.

[2] Cadi de la communauté (*cadi 'l-djemâa*), titre qu'on donnait au chef des cadis dans les royaumes africains et espagnols, est l'équivalent de *cadi 'l-codat* « cadi des cadis » titre généralement employé en Orient.

[3] Le *Modaouena*, ou *Meçail modaouena* « questions de droit enregistrées, digeste, » renferme les décisions de Malec et forme la principale base du système de jurisprudence enseigné par cet imam. Le rédacteur, Abd er-Rahman Ibn el-Cacem, mourut au vieux Caire, l'an 191 (806 de J. C.).

[4] Notre auteur avait deux frères, Mohammed et Yahya. Le premier paraît être mort jeune; le second partagea pendant quelques années la fortune de son frère Abou Zeïd, et, comme lui, il composa un ouvrage historique ayant pour sujet la ville de Tlemcen et la dynastie abd el-ouadite; comme lui, il prit une part assez active dans les mouvements politiques de l'Afrique septentrionale et il remplissait les fonctions de secrétaire d'état à Tlemcen lorsqu'il fut assassiné par l'ordre du prince royal Abou Tachefin. (*Hist. des Berbers,* t. III, p. 474 et suiv.)

tion orale, le texte de ce livre; s'étant adressé à un docteur d'une grande autorité, Abou Mohammed Ibn Haroun et-Taï, le même qui plus tard tomba en démence.

Je pourrais citer encore les noms de divers *cheïkhs* tunisiens sous lesquels je fis des études, et desquels je tiens de bons certificats et des *idjaza.* Ils moururent tous à l'époque de la grande peste.

En l'an 748 (1347 de J. C.), Abou 'l-Hacen, souverain du Maroc, s'empara du royaume d'Ifrîkiya [1]. Il arriva dans notre ville, accompagné d'un grand nombre de savants, qu'il avait obligés à le suivre, et qui formaient le plus bel ornement de sa cour. On y remarquait :

1° Le grand *mufti* et chef du rite malékite dans le Maghreb, Abou Abd-Allah Mohammed Ibn Soleiman es-Sitti [2], docteur que je me mis alors à fréquenter et dont les enseignements me furent très-utiles.

2° Abou Mohammed Abd el-Moheïmen el-Hadremi, chef traditionniste et grammairien du Maghreb, secrétaire du sultan Abou 'l-Hacen, et chargé d'écrire l'*alama* (parafe impérial) au bas de toutes les pièces émanant du prince. M'étant attaché à lui, je profitai de ses leçons et reçus de lui la licence d'enseigner les six principales collections de traditions [3], et de plus le *Mowatta,* le *Sîer* d'Ibn Ishac [4], le traité d'Ibn es-Salâh sur les traditions, ainsi que plusieurs autres ouvrages dont j'oublie les titres. Dans la science des traditions il possédait des connaissances qui remontaient aux meilleurs sources, et l'on voyait que, pour les apprendre correctement et les retenir, il avait mis tous les soins possibles. Il possédait une bibliothèque de plus de

[1] *Histoire des Berbers,* t. III, p. 29.

[2] Es-Sitti (السطي) signifie membre de la tribu berbère de *Sitta,* branche de celle d'Aureba.

[3] Les auteurs de ces recueils étaient El-Bokhari, Moslem, Abou Dawoud, Et-Termidi, En-Neçaï et Ibn Madja. Quelques écrivains remplacent ce dernier nom par celui de Malek. A la suite de cette liste, on cite le nom d'Ed-Daracotni et ceux des auteurs des divers *mosnad* « corps de traditions, » mentionnés dans le *Dict. bibliographique* de Hadji Khalifa (t. II, p. 550; t. III, p. 37, et t. V, p. 532 et suiv.).

[4] Cet ouvrage, renfermant une masse de traditions relatives aux expéditions militaires des premiers musulmans, jouissait d'une grande autorité. Ibn Hicham, l'auteur de l'Histoire de Mohammed intitulée *Sîret er-Rasoul,* y a puisé à pleines mains.

trois mille volumes, composée d'ouvrages sur les traditions, le droit, la grammaire, la philologie, les sciences fondées sur la raison et autres sujets; le texte de tous ces livres était d'une grande correction, à cause du soin qu'on avait mis à les bien collationner. Il n'y avait pas de *divan* (recueil de poésies) dans lequel on ne lût une inscription de la main de chacun des *cheïkhs* qui, à partir du temps de l'auteur, avaient successivement enseigné le contenu de l'ouvrage; les traités de droit et de grammaire, ainsi que les recueils d'anecdotes philologiques, portaient aussi des inscriptions pour en garantir l'authenticité.

3° Le *cheïkh* Abou 'l-Abbas Ahmed ez-Zouaoui, premier *mocri*[1] du Maghreb. Je lus le Coran sous lui, à la grande mosquée, selon les sept leçons telles qu'Abou Amr ed-Dani (natif de Dénia) et Ibn Choreïh[2] nous les ont transmises; mais je n'ai pas pu terminer cette lecture. Je l'entendis aussi expliquer plusieurs ouvrages et je reçus de lui une licence générale (*idjaza*).

4° Abou Abd-Allah Mohammed Ibn Ibrahîm el-Abbeli[3], le grand maître pour les sciences fondées sur la raison. Sa famille était de Tlemcen, ville où il passa sa jeunesse. Ayant étudié les livres qui traitent des mathématiques (كتب التعاليم), il se rendit maître de cette branche des connaissances humaines. Lors du grand siége de Tlemcen[4], il quitta cette ville et fit le pèlerinage de la Mecque. En Orient il rencontra les docteurs les plus illustres; mais il se trouva dans l'impossibilité de profiter de leurs lumières, à cause d'une indisposition temporaire qui lui avait dérangé l'esprit. Rentré dans son pays, il étudia la logique, les principes fondamentaux de la théologie dogmatique et

[1] مقرى, professeur de lecture coranique.

[2] Mohammed Ibn Choreïh er-Roaïni mourut à Séville en 476 (1083 de J. C.). (*Tabecat el-Corra*, manuscrit de la Bibl. imp. n° 742, fol. 126.)

[3] Le mot *abbeli* (ابّلى) signifie originaire d'*Abbela* ou *Abbeliya* (ابلية), localité du nord (جوف) de l'Espagne. Les aïeux de ce docteur y avaient demeuré jusqu'à l'époque de la grande émigration qui eut lieu après la prise de Séville.

[4] En l'an 735 (1334-1335 de J. C.), Abou 'l-Hacen, le sultan mérinide, mit le siége devant Tlemcen. Le 27 ramadan 737 (1er mai 1337), il s'en empara de vive force. (*Hist. des Berbers,* t. III, p. 410 et t. IV, p. 221.)

ceux de la jurisprudence canonique sous le *cheïkh* Abou Mouça Eïça Ibn el-Imam[1]. A Tunis il étudia, avec son frère, Abou Zeïd Abd er-Rahman, sous le célèbre Telmîd Ibn Zeïdoun (c'est-à-dire, élève d'Ibn Zeïdoun). Revenu à Tlemcen, il se trouva en possession de connaissances très-étendues dans les sciences qui sont fondées sur la raison et dans celles qui ont pour base la tradition[2]. Il reprit ses études dans cette ville sous la direction d'Abou Mouça, celui que nous venons de nommer. Quelque temps après, il passa en Maghreb, ayant été forcé de s'enfuir de Tlemcen, parce qu'Abou Hammou Mouça Ibn Yaghmoracen, souverain de cette ville, avait voulu le contraindre à prendre la direction générale des finances et le contrôle des revenus fournis par les impôts. Arrivé à Maroc, il suivit avec assiduité les leçons du célèbre Abou 'l-Abbas Ibn el-Benna, et, s'étant rendu maître de toutes les sciences fondées sur la raison, il hérita de la place que ce savant tenait dans l'opinion publique et même d'une réputation encore plus étendue. Après la mort de ce professeur, il se rendit dans les montagnes des Heskoura[3], sur l'invitation d'Ali Ibn Mohammed Ibn Teroumît[4], qui désirait faire quelques études sous la direction d'un homme aussi habile. Les enseignements d'un tel maître ne pouvaient manquer d'être profitables, et quelques années plus tard, lorsque Abou Saîd, sultan du Maghreb, obligea Ibn Teroumît de quitter les montagnes des Heskoura et de se fixer dans la Ville-Neuve (*El-Beled el-Djedîd*[5]), El-Abbeli l'accompagna. Dans la suite, celui-ci fut admis par le sultan Abou 'l-Hacen au nombre des savants qu'il recevait dans sa société intime. Dès lors il se dévoua à propager dans le Maghreb les sciences

[1] Voy. *Histoire des Berbers*, t. III, p. 386 et suiv. 412; t. IV, p. 223.

[2] Selon les docteurs musulmans l'homme dérive ses connaissances de deux sources : la raison et la foi. Donc les sciences forment deux classes : les rationnelles (*acaliya*) et les imposées ou positives (*ouadaïya*). On désigne aussi celles-ci par le terme *nacaliya* « fournies par la tradition. »

[3] Les Heskoura se tenaient dans l'Atlas, à l'est de la ville de Maroc. (Voyez *Hist. des Berbers*, t. II, p. 116, 117.)

[4] Ibn Teroumît était chef d'une grande fraction de la tribu berbère des Heskoura.

[5] La Ville-Neuve, construite à environ un kilomètre et demi au sud-ouest de Fez, était la résidence du sultan et le siége de l'administration mérinide.

fondées sur la raison, et ses efforts eurent beaucoup de succès. Un grand nombre de personnes l'eurent pour professeur, de sorte qu'il devint le lien qui unissait les anciens savants avec ceux de son époque. Quand il vint à Tunis avec le sultan Abou 'l-Hacen, je me mis à le fréquenter assidûment, afin d'étudier sous sa direction la logique, les principes fondamentaux de la théologie dogmatique, ceux de la jurisprudence, toutes les sciences philosophiques et les mathématiques. Je fis tant de progrès sous lui qu'il m'en témoigna souvent sa haute satisfaction.

5° Un autre savant que le sultan Abou 'l-Hacen amena à Tunis fut notre ami Abou 'l-Cacem Abd-Allah Ibn Youçof Ibn Ridouan, docteur en jurisprudence malekite. Il était un des secrétaires du souverain et se trouvait alors sous les ordres d'Abou Mohammed Abd el-Moheïmen. Celui-ci remplissait les fonctions de secrétaire d'État et d'écrivain de l'*alama,* c'est-à-dire, de la formule inscrite au bas de toutes les ordonnances, manifestes et autres documents qui émanaient du sultan. Ibn Redouan fut un des ornements du Maghreb par la variété de ses connaissances, la beauté de son écriture, la régularité de sa conduite, l'habileté qu'il montrait en dressant des contrats, l'élégance de son style dans les lettres écrites au nom du sultan, la facilité avec laquelle il composait des vers et son talent pour la prédication. En effet, il remplissait très-souvent l'office d'*imam* quand le sultan assistait à la prière. Je fis connaissance avec lui lors de son arrivée à Tunis, et j'eus beaucoup à me louer de notre intimité. Je ne le pris cependant pas pour maître, puisque nous étions à peu près du même âge; mais, malgré cela, je profitai autant de ses lumières que de celles de mes précepteurs ordinaires.

A l'époque où notre auteur allait entrer dans la vie publique, les Hafsides, dynastie berbère almohade, régnaient sur les pays dont se composent aujourd'hui les régences de Tunis et de Tripoli. La province de Constantine et celle de Bougie formaient des vice-royautés gouvernées par des princes de cette famille.

La province du Zab, appelée aussi *les Ziban*, était administrée, au nom du sultan hafside, par le seigneur de Biskera, qui était toujours un membre de la famille Mozni. Les Aoulad Abi 'l-Leïl et les Mohelhel, deux familles rivales, également puissantes, tenaient sous leurs ordres une foule de tribus nomades appartenant, comme elles, à la race arabe et presque toujours en révolte contre le gouvernement de Tunis. Le royaume des Hafsides se nommait *l'Ifrîkiya*.

Les Abd el-Ouad, dynastie berbère, venaient d'être détrônés par Abou 'l-Hacen, sultan des Mérinides. Ils avaient possédé les contrées qui s'étendent depuis le Molouïa, du côté de l'occident, jusqu'à la ville de Médéa et de Dellys du côté de l'orient. Leur capitale était Tlemcen. Après la mort d'Abou 'l-Hacen, ils rétablirent leur autorité dans ce pays.

Les Mérinides, troisième dynastie berbère, gouvernaient les provinces qui composent, de nos jours, l'empire de Maroc.

Le sultan hafside Abou Bekr, surnommé *Abou Yahya,* mourut au mois de redjeb 747 (octobre 1346) et eut pour successeur son fils Abou Hafs Omar. Le nouveau souverain, ayant appris que son frère, héritier désigné du trône, et gendre du sultan mérinide Abou 'l-Hacen, marchait contre lui, s'enfuit de la capitale et alla s'enfermer dans la ville de Bedja, l'ancienne *Vacca,* située à environ dix-sept lieues ouest de Tunis; mais, cinq semaines plus tard, il pénétra à l'improviste dans Tunis et tua son rival. A cette nouvelle, Abou 'l-Hacen manifesta une vive indignation et, sous le prétexte de venger la mort de son gendre, il fit des préparatifs pour la conquête de l'Ifrîkiya. S'étant mis à la tête d'une armée immense, il partit de Tlemcen, qu'il venait d'enlever aux Abd el-Ouadites et, pendant sa marche, il rassembla sous ses drapeaux les tribus arabes qui occupaient les campagnes de Constantine, de Bougie et de Tunis. Dans

cette expédition il se fit accompagner par Ibn Tafraguîn, politique habile et ex-ministre de l'usurpateur Abou Hafs Omar. Au mois de djomada 748 (septembre 1347 de J. C.), il prit possession de Tunis, et Abou Hafs Omar, qui s'était enfui vers le désert, fut fait prisonnier et mis à mort. Un seul acte d'imprudence enleva au vainqueur les fruits de sa conquête et le trône du Maroc : ayant privé les tribus arabes des pensions et des *ictâ* qu'elles tenaient du gouvernement hafside, il indisposa ces nomades contre son gouvernement et se fit battre par eux sous les murs de Cairouan. Cette rencontre, appelée depuis *la catastrophe de Cairouan,* le mit dans la nécessité de s'enfuir à Souça et de s'embarquer pour Tunis, où les Arabes vinrent bientôt l'assiéger. Le faux bruit de sa mort se répandit jusqu'à Tlemcen, et son fils Abou Eïnan, qu'il y avait laissé comme son lieutenant, passa dans le Maghreb et s'empara de l'autorité suprême. Abou 'l-Hacen s'embarqua pour regagner son royaume et faire rentrer son fils dans l'obéissance. Il partit de Tunis l'an 750 (1349), au cœur de l'hiver, après avoir confié le gouvernement de cette ville à son fils Abou 'l-Fadl. Échappé miraculeusement au naufrage de sa flotte, il rentra dans ses États et livra une bataille à Abou Eïnan. Trahi encore par la fortune, il chercha un asile chez les Hintata, tribu berbère établie dans l'Atlas, où il mourut de fatigue et de chagrin.

L'émir El-Fadl, prince hafside, se rendit maître de Tunis et de l'Ifrîkiya après le départ précipité de sultan Abou 'l-Hacen. Au mois de juillet 1350, il fut déposé et mis à mort par Ibn Tafraguîn, qui, après s'être enfui en Égypte, pour échapper à la vengeance du sultan Abou 'l-Hacen, qu'il avait trahi à Cairouan, venait de rentrer à Tunis et de faire proclamer khalife le prince Abou Ishac, fils du feu sultan Abou Yahya Abou Bekr. Ces renseignements, tirés de l'*Histoire des Berbers,* d'Ibn

Khaldoun, suffiront pour rendre plus intelligibles les indications que l'auteur va donner dans cette partie de son autobiographie. Avant de reprendre son récit, il présente au lecteur deux longs extraits d'un poëme composé par un Tunisien nommé *Er-Rahouï* à la louange d'Ibn Ridouan, personnage dont le nom vient d'être mentionné. Il reproduit aussi un long fragment d'un autre poëme composé par son professeur, Abd el-Moheïmen, en l'honneur du même Ibn Ridouan. Ces morceaux offrent tous les défauts que l'on remarque dans les poëmes arabes de cette époque de décadence, et, comme ils ne renferment rien d'intéressant, je n'essaye pas de les traduire.

Au commencement de l'année 749 (avril 1348 de J. C.) les Arabes nomades défirent le sultan Abou 'l-Hacen auprès de Cairouan[1] et, quelque temps après, survint la grande peste. Plusieurs des docteurs dont je viens de parler en furent les victimes; Abd el-Moheïmen y succomba ainsi que mon père.

Aussitôt après la catastrophe de Cairouan, le peuple de Tunis s'insurgea contre les partisans du sultan Abou 'l-Hacen et les contraignit à s'enfermer dans la citadelle auprès du fils et des femmes de ce prince. Ibn Tafraguîn répudia alors l'autorité d'Abou 'l-Hacen et sortit de Cairouan pour se joindre aux Arabes qui bloquaient la place et qui venaient de proclamer la souveraineté d'Ibn Abi Debbous (un descendant du dernier khalife almohade de Maroc[2]). Ayant ensuite reçu de ces nomades la mission de réduire la citadelle de Tunis, il se rendit dans cette ville; mais la forteresse résista à tous ses efforts. Au jour du soulèvement, Abd el-Moheïmen vint se réfugier chez mon père, et demeura caché dans notre maison près de trois mois. Le sultan Abou 'l-Hacen, étant alors parvenu à sortir de Cairouan, se rendit à Souça, où il s'embarqua pour Tunis, d'où Ibn Tafraguîn s'était enfui pour se

[1] Voyez l'*Histoire des Berbers*, t. III, p. 34, et t. IV, p. 266 et suiv. — [2] *Histoire des Berbers*, t. III, p. 33.

rendre en Orient. Abd el-Moheïmen quitta son lieu de retraite et fut réintégré par le sultan dans la place d'écrivain de l'*alama* et de secrétaire d'état[1].

Je suis nommé écrivain de l'*alama* par le gouvernement de Tunis; je passe ensuite dans le Maghreb, où je deviens secrétaire du sultan Abou Eïnan.

Depuis ma jeunesse je me suis toujours montré avide de connaissances; et j'ai mis un grand zèle à en acquérir et à fréquenter les écoles et les cours d'instruction. Après la grande peste qui enleva nos hommes les plus distingués, nos savants, nos professeurs, et qui me priva aussi de mon père et de ma mère, j'assistai régulièrement aux cours du professeur Abou Abd-Allah el-Abbeli, et, après trois années de travaux sous ce maître, je trouvai enfin que je savais quelque chose. Quand le sultan Abou Eïnan le rappela auprès de lui, Abou Mohammed Ibn Tafraguîn, qui était alors tout-puissant à Tunis, me fit inviter à remplir la place d'écrivain de l'*alama* auprès de son souverain, Abou Ishac. Ce prince venait de faire des préparatifs militaires afin de résister à l'émir Abou Zeïd, petit-fils du sultan Abou Yahya Abou Bekr et seigneur de Constantine, qui, poussé et secondé par la tribu arabe des Aoulad Mohelhel[2], avançait pour l'attaquer. Ibn Tafraguîn fit marcher contre lui le sultan Abou Ishac et la tribu arabe des Aoulad Abi 'l-Leïl. Il venait de payer la solde de la troupe et d'organiser les différentes branches de l'administration,

[1] L'auteur insère ici un billet de remercîments, renfermant sept vers, et adressé à son père par Abd el-Moheïmen. Il donne ensuite plusieurs notices biographiques, dans lesquelles il s'étend assez longuement sur l'histoire des principaux savants qui avaient accompagné le sultan Abou 'l-Hacen en Ifrîkiya. En voici la liste : Les *deux fils de l'imam*, savoir: Abou Zeïd Abd er-Rahman et Abou Mouça Eïça, fils d'un *imam* de Brechk, ville maintenant ruinée et dont l'emplacement, nommé encore *Brekche* par les indigènes, se voit auprès de la mer, entre Ténès et Cherchel; Mohammed Ibn Soleiman es-Sitti ; Mohammed Ibn Ibrahîm el-Abbeli; Abd-el-Moheïmen ; Ibn Ridouan; Abou 'l-Abbas ez-Zouaoui; Mohammed Ibn es-Sabbagh; Abou Abd-Allah Ibn Abd en-Nour, et un frère de celui-ci; Abou Abd-Allah Ibn en-Nahhâs; Abou 'l-Abbas Ibn Choaïb et Ibn Merzouc. Pour éviter les longueurs, je supprime ces notices.

[2] *Histoire des Berbers*, t. III, p. 44.

quand il me choisit pour remplacer Ibn Omar, l'écrivain de l'*alama*, qu'il venait de destituer parce qu'il avait exigé une augmentation d'appointements. Dès lors j'écrivis l'*alama* au nom du sultan, c'est-à-dire, je traçai en gros caractères, sur les décrets et lettres impériales, les mots *el-hamdo lillahi ouas-chokro lillah* (louange à Dieu et reconnaissance à Dieu) entre le *bismillah*[1] et la suite du texte.

Vers le commencement de l'an 753 (mars-avril 1352 de J. C.), je sortis de Tunis avec l'armée, mais j'étais bien décidé à la quitter aussitôt que j'en trouverais l'occasion, tant j'éprouvais d'ennui d'être séparé de mes professeurs et mis dans l'impossibilité de poursuivre mes études. Dejà, lorsque le flot de l'invasion mérinide se fut retiré du sol de l'Ifrîkiya pour rentrer dans son lit et que cette tribu, ayant pris le chemin du Maghreb, pays où il avait ses cantonnements, eut ramené avec elle les savants et les *cheïkhs* qui l'avaient accompagnée dans l'expédition (contre Tunis), je m'étais proposé d'aller les joindre; mais mon frère aîné Mohammed me décida à y renoncer. J'acceptai donc la charge d'écrivain de l'*alama*, mais avec l'espoir de pouvoir accomplir mon projet et passer dans le Maghreb. Ce que j'avais prévu arriva. Sortis de Tunis, nous allâmes camper dans le pays des Hoouara[2]; nous rencontrâmes l'ennemi dans la plaine de Mermadjenna[3], et là nous vimes la déroute totale de notre armée. Je me réfugiai à Obba[4], chez le cheïkh Abd er-Rahman el-Ousnafi[5], principal marabout de cette localité. De là je passai à Tebessa, et je m'arrêtai pendant quelques jours chez Mohammed Ibn Abdoun, seigneur de cette ville. Les routes étant alors devenues plus sûres, je partis avec quelques Arabes qui s'étaient offerts pour m'accompagner, et, arrivé à Gafsa[6], j'y passai plusieurs jours en attendant le moment où la route n'offrirait plus de danger.

[1] *Au nom de Dieu*, formule mise en tête des livres et de certains documents officiels.

[2] Les Hoouara, tribu berbère, avaient laissé leur nom au pays situé entre le Medjerda, l'Auras et le littoral tunisien.

[3] Voy. ci-devant, p. xvii, note 2.

[4] Les ruines de cette ville se trouvent au sud-est de Kef et à la distance d'environ six lieues.

[5] *Var.* Ouchuali, Ouchnati.

[6] Ou Cafsa, l'ancienne *Capsa*.

Le *fakîh* (légiste) Mohammed, fils de Mansour Ibn Mozni et frère de Youçof Ibn Mozni, seigneur de la province du Zab, vint alors nous chercher. Il s'était trouvé dans Tunis quand l'émir Abou Zeïd alla y mettre le siége, et avait quitté la ville pour se ranger du côté de ce prince. La nouvelle leur parvint alors qu'Abou Eïnan, sultan du Maghreb, venait de prendre Tlemcen et de tuer Abou Thabet et son frère Othman Ibn Abd er-Rahman, sultan de cette capitale; que de là il s'était porté à Médéa (*El-Mediya*); puis, qu'étant arrivé sous les murs de Bougie il avait décidé le gouverneur Abou Abd-Allah Mohammed, petit-fils du sultan Abou Yahya Abou Bekr, à lui livrer la ville et à marcher sous ses ordres[1]. Ils apprirent aussi qu'Abou Eïnan avait donné le commandement de Bougie à Omar Ibn Ali, un des chefs de la tribu des Ouattas et membre de la famille El-Ouézîr.

En apprenant ces événements, l'émir Abou Zeïd se hâta de lever le siége de Tunis, et, dans sa retraite, il traversa la ville de Gafsa avec Mohammed Ibn Mozni. Celui-ci vint alors nous trouver, et, comme il avait l'intention de passer dans le Zab, je me décidai à l'accompagner. Arrivé à Biskera, je descendis chez son frère Youçof et j'y restai jusqu'à la fin de l'hiver. Quant à Mohammed, il obtint une pension de son frère et alla s'établir dans un des villages de cette province.

Quand le sultan Abou Eïnan eut confié à Omar Ibn Ali le gouvernement de Bougie, Fareh, un client de l'émir (hafside) Abou Abd Allah, y passa afin de conduire ailleurs la femme et les enfants de son patron. A l'instigation de cet affranchi, un Sanhadjien, tête écervelée, assassina Omar pendant que celui ci donnait audience. Fareh prit aussitôt le commandement de la ville et fit inviter Abou Zeïd (cousin d'Abou Abd-Allah et) gouverneur de Constantine à venir le soutenir. Pendant qu'il attendait l'arrivée de cet émir, les notables de Bougie se concertèrent entre eux, et, pour se garantir contre la vengeance du sultan, ils prirent les armes et ôtèrent la vie à Fareh. Ayant alors rétabli l'autorité d'Abou Eïnan, ils firent chercher le gou-

[1] Voyez *Histoire des Berbers*, t. III, p. 47 et suiv. t. IV, p. 295.

verneur de Tedellis (*Dellys*), afin de se mettre sous ses ordres. Cet officier était chef de la tribu mérinide des Oungacen, et se nommait *Tahyaten Ibn Omar Ibn Abd el-Moumen*[1]. Le sultan, ayant reçu des habitants l'assurance de leur soumission, envoya à Bougie son chambellan, Mohammed Ibn Abi Amr[2], avec un fort détachement de troupes et plusieurs grands de l'empire.

Je partis alors de Biskera avec l'intention de me rendre auprès du sultan Abou Eïnan, qui se trouvait à Tlemcen, et, arrivé à El-Bat'ha[3], je rencontrai Ibn Abi Amr. Cet officier me donna tant de marques d'honneur que j'en fus surpris, et me ramena avec lui à Bougie, dont je le vis prendre possession. De nombreuses députations, parties de l'Ifrîkiya, étant arrivées à Bougie, il voulut les accompagner jusque chez le sultan; m'étant joint à elles, je fus singulièrement frappé des égards et des témoignages de faveur qu'il me prodigua, à moi, jeune homme imberbe. Revenu ensuite à Bougie avec Ibn Abi Amr et les députations, je restai auprès de lui jusqu'à la fin de l'hiver de l'an 754 (mars-avril 1353 de J. C.).

Quand le sultan Abou Eïnan fut rentré à Fez[4] et que les savants eurent commencé à se réunir chez lui, on parla de moi dans une de ces assemblées, et, comme le prince voulut choisir quelques étudiants pour discuter en sa présence des questions (de droit et de belles-lettres), les docteurs que j'avais rencontrés à Tunis me désignèrent à lui comme un sujet convenable. Il écrivit aussitôt au *hadjeb*[5] (Ibn Abi Amr) l'ordre de m'envoyer à la cour, et j'y arrivai en l'an 755 (1354 de J. C.). Il m'inscrivit alors au nombre de ceux qui faisaient partie de ses réunions scientifiques, et m'imposa le devoir honorable d'assister avec lui à la prière. Dans la suite il m'employa comme secré-

[1] Voyez *Histoire des Berbers*, t. IV, p. 299.

[2] *Histoire des Berbers*, t. IV, p. 301 et suiv.

[3] On reconnaît encore les ruines de cette ville sur la rive droite de la Mîna, à quatre ou cinq lieues du Chélif.

[4] Le lecteur trouvera dans le quatrième volume de la traduction de l'*Histoire des Berbers* le récit des diverses campagnes entreprises par Abou Eïnan.

[5] Chez les Mérinides, le *hadjeb* ou *grand chambellan* était le personnage le plus élevé de l'État après le sultan.

taire et me chargea d'écrire ses décisions sur les documents qu'on soumettait à son examen[1].

J'acceptai cette place avec répugnance, puisque aucun de mes aïeux, autant que j'ai pu m'en souvenir, n'avait occupé un pareil poste. Je continuai toutefois à me livrer aux études, et je pris des leçons de plusieurs *cheïkhs* maghrebins, ainsi que des *cheïkhs* espagnols qui venaient à Fez pour remplir des missions politiques. De cette manière, je parvins à un degré d'instruction qui répondait à mes désirs.

Parmi les savants qui, à cette époque, formaient la société intime d'Abou Eïnan, je dois nommer d'abord, 1° Ibn es-Saffar Abou Abd-Allah Mohammed, natif de la ville de Maroc, et premier docteur de l'époque dans la science des *leçons coraniques;* jusqu'à sa mort, il continua à lire le Coran au sultan, selon les sept leçons[2];

2° El-Maccari Abou Abd-Allah Mohammed, natif de Tlemcen, jurisconsulte et professeur habile; il remplissait les fonctions de *cadi 'l-djemâa* (cadi de la communauté, grand cadi) à Fez;

3° Es-Cherîf el-Haceni Abou Abd-Allah Mohammed, surnommé *El-Alouï*[3], homme très-savant dans les sciences philosophiques et traditionnelles, profondément versé dans la théologie dogmatique et dans la jurisprudence;

4° El-Bordji Abou 'l-Cacem Mohammed Ibn Yahya, natif de Borja, en Espagne; il servait le sultan Abou Eïnan en qualité de secrétaire d'état et rédacteur en chef de la chancellerie; plus tard il perdit ces places et fut nommé cadi militaire[4];

5° Ibn Abd er-Rezzac Abou Abd-Allah Mohammed, *cheïkh* d'un grand savoir.

[1] On désignait cet emploi par le terme توقيع, *toukiâ*. M. de Sacy a donné, dans sa *Chrestomathie arabe,* t. I, p. 71, une très-bonne note sur les fonctions de cet office.

[2] L'auteur donne ici la notice biographique de chacun des cinq docteurs que le sultan Abou Eïnan avait admis au nombre de ses intimes. Je ne reproduis pas ces renseigements, parce qu'ils ne tiennent pas essentiellement au sujet.

[3] C'est-à-dire, natif d'El-Aloueïn, village qui était situé à une petite journée est de Tlemcen.

[4] La juridiction du cadi militaire (*cadi 'l-açaker*) s'étendait sur toutes les parties de l'empire, à l'exception de la capitale.

J'encours la disgrâce du sultan Abou Eïnan.

Vers la fin de l'année 756 (déc.-janv. 1355-56 de J. C.), le sultan Abou Eïnan m'attacha à son service en me nommant à un emploi dans son secrétariat. Il m'accorda aussi un haut témoignage de sa faveur en me permettant de prendre part aux discussions dont on s'occupait dans les réunions littéraires qui se tenaient chez lui, et en me choisissant pour écrire (*taoukiâ*), sur chaque pièce et document soumis à son examen, la réponse qu'il jugeait convenable. Ceci souleva bien des jalousies, et les délations se multiplièrent à un tel point que le prince conçut pour moi une aversion dont on ne saurait exprimer l'intensité[1]. Vers la fin de l'année 757 il tomba malade, et bientôt après il me fit arrêter. Depuis quelque temps une liaison s'était formée entre moi et le prince hafside Abou Abd-Allah Mohammed, ex-émir de Bougie, qui, se rappelant le dévouement de mes aïeux à sa famille, m'avait admis dans sa société intime[2]. Comme je négligeai les précautions que l'on doit prendre en pareil cas[3], je m'attirai la colère du sultan. Plusieurs individus, jaloux de ma haute fortune, lui avaient adressé des rapports dans lesquels ils prétendaient que le prince hafside voulait s'enfuir à Bougie et que je m'étais engagé à faciliter son évasion dans l'espoir et avec l'assurance de devenir son premier ministre (*hadjeb*). Il me fit donc arrêter, maltraiter et emprisonner. L'ex-émir, qu'il priva aussi de la liberté, fut relâché bientôt après; mais ma détention se prolongea jusqu'à la mort du sultan, événement qui eut lieu environ deux années plus tard.

Peu de temps avant son décès, je lui avais adressé une supplique formant un poëme d'environ deux cents vers[4]. Il la reçut à Tlemcen

[1] Un des manuscrits porte : حتى جرى عنده ان كان لا يعبر عن صفاته ; on lit dans un autre : حتى جرى عنده بعد ان كان الخ ; la bonne leçon paraît être : حتى جرى عنده بعدوان كان الخ.

[2] Voyez ci-devant, p. XXXII. Abou Eïnan avait emmené le prince hafside à Fez.

[3] Quelques pages plus loin, l'auteur parle encore de sa liaison avec l'émir Mohammed. Dans la traduction, j'ai réuni les deux récits en un seul.

[4] L'auteur insère ici quelques vers de ce poëme.

et en fut tellement ému qu'il promit de me faire sortir de prison aussitôt qu'il rentrerait à Fez. Cinq jours après son arrivée dans cette dernière ville, il tomba gravement malade, et quinze jours plus tard il mourut [1]. Cela eut lieu le 24 du mois de dou 'l-hiddja 759 (28 novembre 1358). El-Hacen Ibn Omar, vizir et régent de l'empire, s'empressa alors de me mettre en liberté avec plusieurs autres prisonniers, et, m'ayant revêtu d'une robe d'honneur, il me fit monter à cheval et me réintégra dans mes emplois. Je voulus retourner à ma ville natale, mais je ne pus obtenir son consentement; aussi je me résignai à jouir des marques de faveur qu'il se plaisait à m'accorder.

Le sultan Abou Salem me nomme secrétaire d'état et directeur de la chancellerie.

Abou Salem [2], ayant passé d'Espagne en Afrique avec l'intention de prendre possession du trône, s'établit dans le Safîha, montagne du pays des Ghomara [3]. Pendant ce temps le *khatîb* [4] Ibn Merzouc agissait secrètement à Fez afin de lui procurer des partisans, et, connaissant les liaisons d'amitié qui m'attachaient aux principaux chefs mérinides, il eut recours à mes services dans l'espoir de gagner ces officiers; et, en effet, je décidai la plupart d'entre eux à promettre leur appui au prince. J'étais alors secrétaire de Mansour Ibn Soleïman, qui venait d'être placé par les chefs mérinides à la tête de l'empire [5], et qui s'occupait avec eux à faire le siége de la Ville-Neuve (de Fez), dans laquelle le vizir El-Hacen Ibn Omar s'était enfermé avec

[1] Il mourut assassiné. (Voy. l'*Histoire des Berbers*, t. IV, p. 318.)

[2] Abou Salm, fils du sultan Abou 'l-Hacen, fut déporté en Espagne par ordre de son frère, Abou Eïnan. Après la mort de celui-ci, il rentra en Afrique avec l'intention d'enlever le trône à son neveu Saîd, que le vizir El-Hacen Ibn Omar avait fait proclamer souverain.

[3] Les Ghomara, tribu berbère, occupaient le pays qui s'étend depuis Tétouan jusqu'à Nokour, dans le Rîf marocain. La montagne qui portait le nom de *Safîha* est probablement celle qui s'élève au sud de Tétouan.

[4] Ibn Merzouc s'était distingué à Tlemcen par son talent comme prédicateur (*khatîb*). Sa biographie se trouve dans l'*Histoire des Berbers*, t. IV, p. 347 et suiv.

[5] Mansour Ibn Soleïman, arrière-petit-fils d'Abd el-Ouahed, fils de Yacoub Ibn Abd el-Hack, cinquième souverain de la

son sultan Es-Saïd, fils d'Abou Eïnan. Ibn Merzouc vint alors me remettre un billet dans lequel le sultan Abou Salem me pressait de le seconder, et me promettait les récompenses les plus flatteuses et une forte somme d'argent. J'allai trouver les chefs mérinides et les grands officiers de l'empire, afin de les décider en faveur d'Abou Salem. Aussitôt qu'ils eurent donné leur consentement, Ibn Merzouc somma El-Hacen Ibn Omar de reconnaître l'autorité du sultan Abou Salem, et ce vizir, fatigué de la longueur du siége, s'empressa d'obéir. Les autres chefs mérinides prirent alors la résolution d'abandonner Mansour Ibn Soleïman et d'occuper la Ville-Neuve. Ce projet ayant réussi, je me rendis auprès du sultan Abou Salem avec une députation composée de plusieurs grands officiers de l'empire. Parmi eux se trouva Mohammed Ibn Othman Ibn el-Kas, le même qui, plus tard, exerça une autorité illimitée dans le Maghreb. Son empressement à nous joindre fut l'origine de sa fortune. Ce fut alors que, par mon influence, il obtint son premier commandement. Arrivé au Safîha, je communiquai au sultan la nouvelle des événements qui venaient de se passer dans l'état, et je l'informai que les Mérinides avaient déposé Mansour Ibn Soleïman selon leur promesse. Je le décidai en même temps à se mettre en marche pour la capitale. Nous apprîmes en chemin que Mansour s'était enfui vers les environs de Badis (Vélez de Gomera), que les Mérinides avaient pris possession de la Ville-Neuve et qu'El-Hacen Ibn Omar venait de proclamer la souveraineté d'Abou Salem. Parvenus à El-Casr el-Kebîr[1], nous rencontrâmes les tribus et les troupes qui avaient reconnu l'autorité du sultan; elles étaient rangées sous leurs drapeaux respectifs, et avec elles se trouvait Mesaoud Ibn Rahhou Ibn Maçaï, ex-vizir de Mansour Ibn Soleïman. Le prince accueillit Mesaoud avec tous les égards dus à un homme aussi distingué et le nomma son vizir en second. Il avait déjà choisi pour premier vizir El-Hacen Ibn Youçof el-Ourtadjni, personnage que Man-

dynastie mérinide, venait d'être proclamé sultan par le vizir Mesaoud Ibn Rahhou, qui commandait à Tlemcen.

[1] Ville forte, située sur le chemin qui mène de Tanger à Fez. (Voy. sur le nom de cette forteresse *Hist. des Berb.* t. I, p. LXXVI.)

sour avait renvoyé de la capitale avec ordre de passer en Espagne, et dont le sultan fit la rencontre à Ceuta. Abou Salem, ayant réuni toutes ses troupes, partit d'El-Casr et marcha sur Fez. El-Hacen Ibn Omar sortit de la ville pour le recevoir et se mettre sous ses ordres. Ce fut au milieu du mois de châban de l'an 760 (juillet 1359 de J. C.) que le sultan fit son entrée dans la capitale (Fez). Il y avait seulement quinze jours que je m'étais rallié à lui, et maintenant je me trouvais faisant partie de son cortége. Il me sut bon gré de l'empressement que j'avais mis à embrasser sa cause, et je devins son secrétaire privé, chargé de rédiger et d'écrire sa correspondance. Je rédigeais la plupart de ces pièces dans un style simple et facile, bien que je fusse alors sans rival dans l'art de donner aux phrases le tour cadencé qui caractérise la prose rimée. Cela tenait à ce que ce dernier genre de composition était peu cultivé par les Maghrebins et qu'il leur présentait des expressions dont la portée leur échappait. Pour le style ordinaire, le cas était différent; (ils l'entendaient très-bien) et les gens du métier goûtaient fort celui dont je me servais[1].

Je me mis alors à cultiver la poésie, et je composai un grand nombre de pièces qui étaient, du reste, assez médiocres[2].

Ibn Merzouc, ayant été admis dans la familiarité du sultan, parvint à captiver son esprit. Dès lors je cessai de me mettre en avant et je m'occupai uniquement de mes devoirs comme secrétaire privé,

[1] Voici le texte de ce passage d'après le manuscrit de Paris et celui de Leyde. Les variantes offertes par ce dernier manuscrit sont placées entre des parenthèses :

كان (وكان) اكثرها يصدر عنى بالكلام المرسل ان يشاركنى احد ممن ينتحل الكتابة فى الاسجاع لضعف انتحالها وخفى المعانى (وخفاء المعانى) منها على اكثر الناس بخلاف المرسل فانفردت به يومئذ وكان مستعذبا (مستغربا) عندهم

L'auteur emploie ici la particule أن avec la signification de لا. Le texte de ses prolégomènes offre encore quelques exemples de l'أن négatif.

[2] Ibn Khaldoun donne ici cinq morceaux de vers qu'il avait récités devant le sultan. Ils sont assez bien tournés et montrent que l'auteur savait s'exprimer en vers avec facilité et élégance. Je donne ici le premier morceau, mais je ne réponds pas de l'exactitude de la traduction, vu que le texte est loin d'être satisfaisant sous le point de vue de la correction. J'ai toutefois essayé de le rétablir, avec l'aide

rédacteur et écrivain de la correspondance et des ordonnances du souverain. Vers la fin de son règne, Abou Salem me chargea du

du manuscrit de Paris et de celui de Leyde, mais un des vers est tellement altéré, que je n'ai pu ni le rectifier, ni le comprendre. Les copistes, en transcrivant ces fragments, n'en avaient presque rien entendu.

اسْرفن فى هجرى وفى تعذيبى   واطلْن موقفَ عبرتى ونحيبى
وابيْنَ يوم البين وقفةَ ساعة   لوداع مشغوب الفوأدكئيب
لله عهد الظاعنين وغادروا   قلبى رهين صبابة ووجيب
غربت ركائبهم ودمعى سايح   فشرقتُ بعدهم بماء غروب
يا ناقعا بالعتب غلةَ شوقهم   رحماك فى عذلى وفى تانيب
يستعذب الصبُّ الملامَ واننى   ماء الملام لدىّ غير شروب
ما هاجنى طربٌ ولا اعتاد الجوى   لولا تذكّر منزلٍ وحبيب
اهفو الى الاطلال كانت مطلعا   للبدر منهم او كناسَ ربيب
عبثتْ بها ايدى البلا وتردّدتْ   فى عطفها للدهر اىّ خطوب
تبلى معاهدها وان عهودها   ليجدّها وصفى وحسن نسيبى
واذا الديار تعرّضت لمتيّم   هزّته ذاكِرَها الى التشبيب
ايه على الصبر الجميل فانه   الوى بدَيْن فوأدِىَ المنهوب

Elles ont porté à l'extrême le désir de m'éviter et de m'affliger; elles ont fait durer pour moi une période de larmes et de lamentations. — Au jour de notre séparation, elles ont refusé de s'arrêter un instant, afin de dire adieu à celui dont le cœur était troublé et agité. — Je n'oublierai pas, hélas! le souvenir de ces voyageuses, qui ont livré mon cœur comme un otage aux désirs passionnés et à l'inquiétude. — Leurs montures les emportaient pendant que je versais des pleurs, et, après leur départ, les flots de mes larmes faillirent m'étouffer. — O toi qui essayes par des remontrances de guérir le désir que j'éprouve pour elles, sois miséricordieux dans tes semonces et dans tes réprimandes! — Les autres amants trouvent une douceur dans les reproches de leurs censeurs, mais la censure est pour moi un breuvage que je ne saurais avaler. — La joie ne m'excite plus, les peines de l'amour me sont intolérables, tant que je ne pense pas à la demeure où séjournait ma bien-aimée. — Je me hâte vers les restes de cette chaumière, qui était l'orient où se levait la lune (de la beauté), et l'asile où l'on avait élevé (cette jeune gazelle). — Mais les mains de la ruine se sont jouées avec cette habitation; elles y sont retournées à plusieurs reprises; que de vicissitudes dans le cours des années! — Le temps a effacé tout ce qui pouvait faire reconnaître ce lieu; mais je puis en renouveler les souvenirs par une description exacte et par un poëme à la louange de ma maîtresse. — Quand l'habitation (de la bien-aimée) se présente aux yeux de celui que l'amour a rendu captif, elle l'excite, pendant qu'il recueille ses souvenirs, à célébrer la beauté de celle qu'il aime. — Hélas! où se trouve maintenant ma patience si exemplaire? Cette femme a enlevé mon

redressement des griefs[1], et me procura ainsi l'occasion de faire droit aux justes réclamations de bien du monde; j'espère que Dieu m'en tiendra compte! Pendant ce temps je fus en butte aux calomnies d'Ibn Merzouc, qui, poussé par la jalousie et l'envie, cherchait à me nuire auprès du prince, et non-seulement à moi, mais à toutes les autres personnes qui remplissaient des postes élevés dans

لم انسَنا والدهرُ يثنى صرفه ويغضّ طرفَى حاسدٍ ورقيب
والدار مؤنقة بما لبست من آلادامر كل قشيب
يا سايق الاظعان يعتسف الفلا ويواصل الآساد (؟الاصال) بالتاويب
متهافتًا عن رحلِ كل مذلّل نشوان من اينٍ ومسّ لغوب
تجاذب النفحاتُ فضلَ ردائه فى ملتقاها من صبًا وجنوب
ان هام من ظمء الصبابةِ صَحْبُه نهلوا الدجى بغرامه المشبوب
فى كل شعبٍ منية من دونها هجر الامانى او لقاء شعوب
هلّا عطفتَ صدورهن الى التى فيها لبانةُ اعْيُن وقلوب
فتومّ من اكناف يثرب مامنا يكفيك ما تخشاه من تثريب
حيث النبوة آيُها مجلوة تتلوا من الآثار كلّ غريب
سرٌّ عجيبٌ لم يجّبه الثرى ما كان سرّ الله بالمحجوب

cœur et n'avoue pas qu'elle l'a pris. — Pendant les atteintes de l'adversité et pendant que les envieux et les espions baissaient les yeux avec dépit...

[Une lacune de deux mots ou cinq syllabes se fait remarquer dans le vers suivant et le rend inintelligible. Dans les vers qui viennent après, le poëte paraît s'adresser à lui-même.]

O toi qui pousses tes chameaux au hasard dans le désert! toi qui prolonges tes marches depuis le matin jusqu'au soir! — toi qui te laisses tomber du chameau le mieux dressé! toi que la fatigue et les atteintes de la lassitude ont rendu comme un homme ivre! — toi auquel les vents du midi et de l'occident essayent d'arracher l'ample manteau quand ils se rencontrent! — si tes compagnons de voyage, brûlés par l'ardeur de l'amour, errent à l'aventure, la passion qui embrase ton cœur sera pour eux, chaque nuit, une fontaine où ils pourront étancher leur soif. — Chaque désir qui n'est pas dirigé vers la bien-aimée nous amène le désappointement et nous expose à la mort. — Pourquoi ne diriges-tu pas les poitrails de tes chameaux vers le seul objet qui puisse satisfaire à nos yeux et à nos cœurs? — Pourquoi ne vas-tu pas à Médine, où tu trouveras un abri contre les reproches dont tu as peur? — (Marche vers ce lieu) où les signes du prophétisme se sont manifestés à tous, où l'on récite des versets (du Coran) renfermant des histoires merveilleuses; — (du Coran,) mystère admirable, que la terre ne saurait cacher dans son sein, car rien ne peut dérober à la vue les mystères de Dieu!

[1] Voyez ci-après, p. 451.

l'État. Il fut ainsi la cause de la chute du souverain; le vizir Omar Ibn Abd-Allah, s'étant emparé de la capitale, rallia tous les Mérinides autour de lui et prononça la déchéance d'Abou Salem. Cette révolution coûta la vie au sultan, ainsi que nous l'avons raconté dans notre Histoire de la dynastie mérinide[1].

Le vizir Omar, s'étant mis à la tête des affaires, me confirma dans mes fonctions et m'accorda une augmentation d'*ictâ* et de traitement. Mais l'imprudence de la jeunesse me porta à viser plus haut, et à compter sur l'amitié d'Omar pour en user très-familièrement avec lui. Notre intimité s'était formée pendant le règne d'Abou Eïnan, à l'époque où je m'étais lié avec l'ex-émir de Bougie, le prince Abou Abd-Allah Mohammed. Omar était alors en tiers avec nous, et sa conversation faisait le charme de nos réunions. Abou Eïnan en conçut une telle méfiance, comme je l'ai déjà dit, qu'il me fit arrêter, ainsi que le prince Mohammed, tout en fermant les yeux sur la conduite d'Omar, dont le père était alors gouverneur de Bougie. Maintenant qu'Omar était tout-puissant, je présumai trop de mon influence sur lui; puis, trouvant qu'il montrait peu d'empressement à m'accorder la place que j'ambitionnais, je cessai de le voir et, dans mon mécontentement, je ne me présentai plus au palais du sultan. Dès lors il changea entièrement de sentiments à mon égard et me témoigna tant de froideur que je demandai l'autorisation de m'en retourner dans ma ville natale. Cette faveur me fut refusée; la dynastie des Abd el-Ouadites venait de se rétablir dans Tlemcen et d'étendre son autorité sur tout le Maghreb central[2]; je pouvais faire plaisir à leur sultan Abou Hammou en me rendant auprès de lui, et pour cette raison le vizir repoussa mes sollicitations. Je persistai néanmoins dans mon intention et, au premier du mois de chouwal 763 (24 juillet 1362 de J. C.), j'obtins, par l'entremise du vizir Mesaoud Ibn Maçaï, gendre et lieutenant d'Omar, la permission de réciter à celui-ci un poëme dans

[1] Omar plaça sur le trône un fils d'Abou 'l-Hacen, nommé *Tachefîn*. Il comptait gouverner l'empire au nom de ce prince, dont l'esprit était dérangé. (*Histoire des Berbers*, t. IV, p. 350.)

[2] L'Algérie occidentale.

lequel je lui exprimai mon désir de quitter le pays[1]. Cette démarche me réussit; j'obtins l'autorisation d'aller où je voudrais, excepté à Tlemcen. Je me décidai pour l'Espagne, et, au commencement de l'an 764 (fin d'octobre 1362), j'envoyai ma femme et mes enfants à Constantine, pour y rester auprès de leurs oncles maternels, les fils du caïd Mohammed Ibn el-Hakîm[2]. Ensuite je me mis en route pour Ceuta. (Voici le motif qui me fit préférer l'Espagne.) Abou Abd-Allah (Mohammed V, roi de Grenade), ayant été détrôné (par un de ses parents, le *Raïs* Mohammed), se rendit à Fez, auprès du sultan Abou Salem[3]. La position que j'occupais alors dans l'administration me permit de lui rendre plusieurs services, en secondant les démarches de son vizir Ibn el-Khatîb. Le roi (de Castille, Pierre le Cruel), s'étant ensuite brouillé avec le *Raïs*, fit inviter (Mohammed V) à rentrer en Espagne pour reconquérir le trône. Mohammed partit pour ce pays, laissant à Fez ses enfants et les gens de sa suite. Il ne put cependant réussir dans cette tentative; mécontent du roi (de Castille), qui refusa de lui rendre certaines forteresses qu'il venait d'enlever aux musulmans, il quitta la cour (chrétienne), passa dans le territoire musulman et s'établit à Ecija. Alors il envoya une lettre à Omar Ibn Abd-Allah, le priant de lui céder une des villes que les Mérinides possédaient dans l'Andalousie et qui leur servaient de points d'appui toutes les fois qu'ils entreprenaient la guerre sainte. Il m'écrivit aussi à ce sujet, et, grâce à mon entremise, il obtint possession de la ville et des dépendances de Ronda. Cette forteresse lui servit de marchepied pour remonter sur le trône de l'Andalousie centrale. Il rentra dans sa capitale (Grenade) vers le milieu de l'an 763 (avril 1362 de J. C.). Ce fut à la suite de ces événements que la mésintelligence se mit entre Omar et moi. Aussi je me décidai à visiter le

[1] L'auteur reproduit ici le poëme dont il parle. Je ne le traduis pas, pour la raison que j'ai déjà donnée, page VI de cette introduction.

[2] Général en chef de l'armée hafside. (Voyez *Histoire des Berbers*, t. II, p. 479 et suiv. t. III, p. 13 et suiv.)

[3] On trouvera, dans l'*Histoire des Berbers*, t. IV, p. 332 et suiv. de la traduction, le récit de cet événement.

souverain espagnol dans l'espoir qu'il n'oublierait pas les services que je lui avais rendus.

De mon voyage en Espagne.

Arrivé à Ceuta vers le commencement de l'an 764 (octobre, 1362 de J. C.), je reçus l'accueil le plus empressé du *chérîf* Abou 'l-Abbas Ahmed el-Hoceïni, principal personnage de la ville, et allié par mariage à la famille des Azéfi. Il me logea dans sa maison, vis-à-vis de la grande mosquée, et me traita mieux qu'un souverain n'aurait pu faire. Le soir de mon départ il me donna un nouveau témoignage de son respect, en aidant, de ses propres mains, à lancer à l'eau la barque qui devait me transporter à l'autre bord[1].

Débarqué à Djebel el-Feth (Gibraltar), qui appartenait alors au souverain des Mérinides, j'écrivis à Ibn el-Ahmer[2], sultan de Grenade, et à son vizir Ibn el-Khatîb, pour les informer de ce qui m'était arrivé, et je partis ensuite pour Grenade. Arrivé à la distance d'une poste de cette capitale, je m'y arrêtai pour passer la nuit, et là je reçus la réponse d'Ibn el-Khatîb, dans laquelle il se félicitait du plaisir de me voir, et m'exprimait sa satisfaction de la manière la plus cordiale[3]. Le lendemain, huitième jour du premier rebiâ 764 (27 décembre 1362 de J. C.), je m'approchai de la ville, et le sultan, qui s'était empressé de faire tapisser et meubler un de ses pavillons pour ma réception, envoya au-devant de moi une cavalcade d'honneur, composée des principaux officiers de la cour. Quand j'arrivai en sa présence, il m'accueillit d'une manière qui montrait combien il reconnaissait mes services, et me revêtit d'une robe d'honneur. Je me retirai ensuite avec le vizir Ibn el-Khatîb, qui me conduisit au logement que l'on m'avait assigné. Dès ce moment le sultan me

[1] Je supprime ici quelques renseignements que l'auteur nous donne au sujet de ce chérîf.

[2] Mohammed V. Tous les souverains de la dynastie Naceride portaient le surnom de *Ibn el-Ahmer* « fils du rouge. » — [3] Ibn Khaldoun rapporte ici la lettre du vizir grenadin. Elle est écrite dans le style pompeux et métaphorique qui distingue toute la correspondance de ce ministre.

plaça au premier rang parmi les personnes de sa société, et me fit son confident, le compagnon de ses promenades et de ses plaisirs.

L'année suivante il m'envoya en mission auprès de Pierre, fils d'Alphonse[1] et roi de Castille. J'étais chargé de faire ratifier le traité de paix que ce prince avait conclu avec les princes de l'Espagne musulmane, et, à cet effet, je devais lui offrir un cadeau composé d'étoffes de soie magnifiques et de chevaux de race, dont les selles et les brides étaient richement brodées en or. Arrivé à Séville, où je remarquai plusieurs monuments de la puissance de mes aïeux, je fus présenté au roi chrétien, qui me reçut avec les plus grands honneurs. Il avait déjà su par son médecin, le juif Ibrahîm Ibn Zerzer, le rang que tenaient mes ancêtres à Séville, et il lui avait entendu faire mon éloge. Ibn Zerzer, médecin et astronome de premier ordre, m'avait rencontré à la cour d'Abou Eïnan, qui, ayant eu besoin de ses services, l'avait envoyé chercher au palais d'Ibn el-Ahmer. Après la mort de Ridouan, premier ministre de la cour de Grenade[2], il se retira auprès du roi chrétien, qui l'inscrivit sur la liste de ses médecins ordinaires. Le roi Pierre voulut alors me garder auprès de lui; il offrit même de me faire rendre l'héritage de mes ancêtres à Séville, lequel se trouvait alors dans la possession de quelques grands de son empire; mais je m'excusai d'accepter sa proposition, tout en lui faisant les remercîments que méritait une pareille offre, et je continuai à conserver ses bonnes grâces. Lors de mon départ, il me donna une monture et des vivres, et l'on me confia une excellente mule, équipée d'une selle et d'une bride garnies d'or, que je devais présenter au sultan de Grenade.

A cette occasion, Ibn el-Ahmer me concéda par lettres patentes, en témoignage de sa haute satisfaction, le village d'El-Bîra (Elvira)[3],

[1] Le texte arabe porte بطره بن الهنشة, *Petro ben el-Honche*. Il s'agit de Pierre le Cruel.

[2] Le vizir Ridouan fut assassiné par les conjurés qui détrônèrent son souverain, Mohammed V. (Voyez *Histoire des Berbers*, t. IV, p. 332.)

[3] Voyez l'ouvrage de M. Dozy intitulé *Recherches sur l'histoire de l'Espagne*, 2e éd. t. I, p. 328 et suiv.

situé dans les terrains d'irrigation qui se trouvent dans le Merdj (ou prairie marécageuse) de Grenade. Le cinquième jour après mon retour, on célébra l'anniversaire de la naissance du Prophète; le soir il y eut des réjouissances publiques par ordre du souverain, et un grand festin, où les poëtes récitèrent des vers en sa présence, ainsi que cela se pratiquait à la cour des rois du Maghreb. Je lui récitai dans cette réunion un poëme de ma composition. En l'an 765, il célébra la circoncision de son fils par un festin auquel il invita beaucoup de monde de toutes les parties de l'Espagne, et je lus, dans cette assemblée, une pièce de vers analogue à la circonstance.

Établi tranquillement dans ce pays, après avoir abandonné l'Afrique, et jouissant de toute la confiance du sultan, je reportai mes pensées vers la contrée lointaine où les événements avaient jeté ma femme et mes enfants, et, sur ma prière, il chargea un de ses gens d'aller les chercher à Constantine. Ma famille se rendit à Tlemcen, d'où elle alla s'embarquer sur un navire que le sultan avait expédié d'Almeria et qui était commandé par le chef de sa flotte. Lors de son arrivée à ce port, j'allai à sa rencontre, avec l'autorisation du prince, et je la conduisis à la capitale, où j'avais une maison disposée pour la recevoir. A cette habitation étaient attachés un jardin, des terres cultivées et tout ce qui était nécessaire à notre subsistance [1].

Mes ennemis secrets et de vils calomniateurs parvinrent, dans la suite, à éveiller les soupçons du vizir en dirigeant son attention sur mon intimité avec le sultan, et sur l'extrême bienveillance que ce prince me témoignait. Bien qu'il jouît d'une haute influence et qu'il exerçât la plus grande autorité dans l'administration de l'État, le vizir ne sut pas écarter de son cœur un sentiment de jalousie dont j'ai pu m'apercevoir à un léger degré de gêne qu'il laissait paraître quand il me voyait. Ce fut dans ces circonstances que je reçus des lettres du sultan Abou Abd-Allah (Mohammed), seigneur de Bougie [2], par lesquelles il m'apprit qu'il avait obtenu possession de cette ville dans

[1] Je supprime ici une lettre de compliments adressée par Ibn Khaldoun au vizir Ibn el-Khatîb. — [2] Voyez ci-devant, p. xxxv.

le mois de ramadan 765 (juin 1364 de J. C.), et qu'il désirait m'avoir auprès de lui. Je demandai aussitôt au sultan Ibn el-Ahmer la permission d'aller joindre ce prince; mais en considération de l'amitié que je portais à Ibn el-Khatîb, je lui cachai la conduite de ce vizir. Il consentit avec un vif regret à mon départ, et, quand je lui fis mes adieux, il me pourvut de tout ce qui était nécessaire pour mon voyage. Il me donna aussi une lettre de congé (ou passe-port مرسوم التشييع), qu'il avait fait dresser par le vizir Ibn el-Khatîb[1].

L'émir Abou Abd-Allah Mohammed, seigneur de Bougie, s'était rendu au sultan Abou Eïnan, en l'an 1352. Son cousin, l'émir Abou 'l-Abbas, seigneur de Constantine, tomba au pouvoir du même sultan, en 1357. Le premier fut conduit à Fez, où il resta sous la surveillance du gouvernement mérinide, et le second fut enfermé dans la citadelle de Ceuta, où on le retint prisonnier jusqu'à l'époque où le sultan Abou Salem débarqua en Afrique, avec l'intention de s'emparer du trône du Maghreb. Ce prince lui rendit alors la liberté et l'emmena avec lui à Fez, d'où il ne tarda pas à l'envoyer en Ifrîkiya avec l'émir Abou Abd-Allah. Ibn Khaldoun rapporte ici toutes ces circonstances avec de longs détails que je supprime; le lecteur pourra les retrouver dans l'*Histoire des Berbers*, tomes III et IV de la traduction.

[1] Ce document est trop long pour être reproduit ici; il est rédigé en prose rimée et écrit dans un style très-recherché. Le sultan y fait un grand éloge d'Ibn Khaldoun, et ordonne à tous les chefs, cheïkhs de tribus et autres serviteurs de l'État, de lui prêter aide et assistance, et de lui fournir le logement et tout ce dont il aura besoin dans son voyage. Cette pièce porte la date du 19 djomada premier 766 (13 février 1365 de J. C.). Après la date, le sultan avait tracé de sa propre main cet *alama* : صح هذا, c'est-à-dire, « ceci est authentique. »

De mon voyage d'Espagne à Bougie, où je deviens *hadjeb* avec une autorité absolue.

Ce fut principalement par mes démarches auprès des intimes du sultan Abou Salem, et auprès des gens de plume admis à la cour, que les émirs hafsides obtinrent l'autorisation de rentrer dans leur pays. Abou Abd-Allah me donna en partant une pièce écrite de sa main, par laquelle il s'engagea à me prendre pour *hadjeb* aussitôt qu'il rentrerait en possession de Bougie. Dans nos royaumes de la Mauritanie, la *hidjaba,* ou office de *hadjeb,* consiste à diriger, seul et sans contrôle, l'administration de l'État, et à servir d'intermédiaire entre le sultan et ses grands officiers. Je fis accompagner l'émir Abou Abd-Allah par mon frère cadet, Yahya, que je chargeai de remplir, par intérim, les devoirs de cette charge.

Ensuite eurent lieu mon voyage en Espagne, mon séjour dans ce pays, et le refroidissement d'Ibn el-Khatîb à mon égard. J'appris alors qu'Abou Abd-Allah avait enlevé Bougie à son oncle (le sultan Abou Ishac), au mois de ramadan 765 (juin 1364 de J. C.), et je reçus de cet émir une lettre par laquelle il me pressait d'aller le joindre. Je pris sur-le-champ la résolution de partir; mais le sultan Ibn el-Ahmer (Mohammed V), ne se doutant pas de la mésintelligence qui régnait entre son vizir et moi, s'opposa à mon projet. J'insistai toutefois d'une manière si tenace, qu'il y donna son consentement et me combla de marques de sa bienveillance. Vers le milieu de l'an 766 (février-mars 1365 de J. C.), je m'embarquai au port d'Almeria, et, après quatre jours de navigation, j'arrivai à Bougie, où le sultan Abou Abd-Allah avait fait de grands préparatifs pour me recevoir. Tous les fonctionnaires de l'État vinrent à cheval au-devant de moi; les habitants de la ville se précipitèrent de tous les côtés pour me toucher et me baiser la main; c'était vraiment un jour de fête! Quand j'entrai chez le sultan, il se répandit en souhaits pour mon bonheur, me combla de remercîments, et me revêtit d'une robe d'honneur. Le lendemain une députation, composée des principaux officiers de l'empire, se présenta à ma porte pour me compli-

menter de la part du souverain. Je pris alors les rênes du gouvernement, et je m'appliquai avec zèle à organiser l'administration et à bien conduire les affaires de l'État. Le sultan m'ayant désigné pour remplir les fonctions de prédicateur à la grande mosquée de la casaba (citadelle), je m'y rendais régulièrement tous les matins, après avoir expédié les affaires publiques, et j'y passais le reste de la journée à enseigner la jurisprudence.

Il survint alors une guerre entre le sultan, mon maître, et son cousin, l'émir Abou 'l-Abbas, seigneur de Constantine, guerre allumée par des conflits qui avaient pour cause l'incertitude de la ligne frontière qui séparait les deux États. Les Douaouida, Arabes nomades cantonnés dans cette partie du pays, entretenaient le feu de la discorde, et chaque année les troupes des deux sultans en venaient aux mains. L'an 766 (1364, 1365), les deux armées, commandées par leurs souverains respectifs, se rencontrèrent dans le Ferdjîoua[1], et le sultan Abou Abd-Allah, ayant essuyé une défaite, rentra à Bougie, après avoir dépensé en subsides aux Arabes l'argent que j'avais amassé pour son service. Comme le nerf de la guerre lui faisait défaut, il m'envoya contre les tribus berbères qui, retranchées dans leurs montagnes, avaient refusé, pendant quelques années, d'acquitter les impôts. Ayant envahi et dévasté leur pays, je les obligeai à donner des otages pour assurer le payement entier des contributions. Cet argent nous fut très-utile. En l'an 767, le sultan Abou 'l-Abbas envahit le territoire de Bougie, après avoir entamé une correspondance avec les habitants de la ville. Comme la sévérité d'Abou Abd-Allah y avait indisposé les esprits, ils répondirent au sultan en se déclarant prêts à reconnaître son autorité; et leur souverain, qui venait d'en sortir pour repousser son adversaire, et qui avait établi son camp sur le mont Lebzou[2], s'y laissa surprendre et perdit la vie. Pendant qu'Abou 'l-Abbas marchait sur la ville, dans l'espoir

[1] Le caïdat du Ferdjîoua est situé au nord-est de Sétif et à l'ouest de Constantine.

[2] Probablement la montagne qui domine le défilé d'Akbou ou Tîklat, dans la vallée de Bougie.

que les habitants tiendraient leur promesse, une partie d'entre eux vint me trouver à la casaba, et m'invita à proclamer un des enfants d'Abou Abd-Allah. Ne voulant pas me prêter à cette proposition, je sortis de la ville et me rendis auprès du sultan Abou 'l-Abbas, dont je reçus un excellent accueil. Je le mis en possession de Bougie, et les affaires reprirent aussitôt leur train ordinaire.

Peu de temps après, je m'aperçus qu'on travaillait à me desservir auprès du sultan, en me représentant comme un homme très-dangereux, et je me décidai à demander mon congé. Comme ce prince s'était engagé à me laisser partir quand je le voudrais, il y donna son consentement avec quelque hésitation, et je me rendis chez Yacoub Ibn Ali, chef des Arabes Douaouïda, lequel se tenait alors dans le Maghreb. Le sultan changea aussitôt de sentiments à mon égard; il fit emprisonner mon frère à Bône, et fouiller nos maisons, dans le vain espoir d'y trouver des trésors. Je quittai alors les tribus dont Yacoub était le chef, et me dirigeai du côté de Biskera, où je comptais être bien accueilli par mon ancien ami Ahmed Ibn Youçof Ibn Mozni, dont j'avais aussi connu le père. Mon attente ne fut pas trompée; ce cheïkh me reçut avec plaisir, et m'aida de son argent et de son influence.

Je passe au service du sultan Abou-Hammou, seigneur de Tlemcen.

Le sultan Abou Hammou, ayant pris la résolution de marcher contre Bougie[1], m'écrivit d'aller le joindre, car il avait appris mon départ de cette ville, l'arrestation de mon frère et de ma famille par les ordres d'Abou 'l-Abbas, et la confiscation de mes biens. Comme je voyais les affaires s'embrouiller, je n'acceptai pas son invitation, et, lui ayant adressé mes excuses, je passai encore quelque temps au

[1] Quand la nouvelle de la prise de Bougie et de la mort du sultan Abou Abd-Allah parvint aux oreilles de son gendre, Abou Hammou l'Abd-el-Ouadîte, sultan de Tlemcen, ce prince en fut tellement courroucé qu'il marcha contre Abou 'l-Abbas et le força de s'enfermer dans la ville conquise; mais une suite de trahisons et de revers le firent renoncer à son entreprise, et il rentra à Tlemcen.

milieu des tribus commandées par Yacoub Ibn Ali. M'étant ensuite rendu à Biskera, je descendis chez Ahmed Ibn Youçof Ibn Mozni, l'émir de cette ville.

Le sultan Abou Hammou, étant rentré à Tlemcen, essaya de gagner les Arabes rîahides, dont les Douaouïda faisaient partie, afin de pouvoir envahir le territoire de Bougie avec leur concours et avec l'appui de ses propres troupes. Connaissant les rapports que j'avais eus récemment avec ces nomades[1], et me jugeant digne de sa confiance, il me pria d'aller les réunir sous mes ordres et les amener à son secours. Dans une lettre dont je donnerai la copie, et qui renfermait un billet écrit de sa main, il m'informa qu'il m'avait choisi pour remplir auprès de lui les fonctions de *hadjeb* et d'écrivain de l'*alama*.

Voici le contenu du billet :

« Que Dieu soit loué de ses faveurs et remercié de ses bienfaits! Nous faisons savoir à l'honorable légiste Abou Zeïd Abd er-Rahman Ibn Khaldoun, que Dieu le tienne en sa garde! qu'il est invité à se rendre auprès de notre personne pour occuper la haute station et la position élevée pour lesquelles nous l'avons choisi, savoir : de tenir la plume de notre khalifat et d'être mis au rang de nos amis. Signé : le serviteur de Dieu, en qui il met sa confiance, Mouça, fils de Youçof. Que la grâce de Dieu soit sur lui[2]! »

Le secrétaire du prince avait inscrit sur ce billet la date du 27 redjeb 769 (20 mars 1368 de J. C.).

Voici la copie de la lettre :

« Que Dieu vous exalte, docte légiste, Abou Zeïd, et qu'il vous tienne toujours en sa sainte garde! Étant bien assuré de l'amour

[1] Dans le texte arabe, après les mots لقرب عهدى, il faut sans doute insérer بهم. Le texte de l'Autobiographie a beaucoup souffert de la négligence des copistes.

[2] Voici le texte de ce billet :
الحمد لله على ما انعم والشكر لله على ما اوهب ليعلم الفقيه المكرم ابو زيد عبد الرحمن بن خلدون حفظه الله على انك تصل الى مقامنا الكريم بما اخصصناكم به من الرتبة المنيعة والمنزلة الرفيعة وهو قلم خلافتنا والانتظام فى سلك اوليائنا اعلمناكم بذلك عبد الله المتوكل على الله موسى بن يوسف لطف الله به

que vous portez à notre personne, du dévouement que vous nous avez montré et de vos bons services dans les temps passés et présents; connaissant aussi les belles qualités de votre âme, le savoir qui vous place au-dessus de toute rivalité, et vos profondes connaissances dans les sciences et les belles-lettres, et considérant que le poste de *hadjeb* auprès de notre Porte sublime, que Dieu exalte! est le plus élevé auquel un homme comme vous puisse aspirer, puisqu'il rapproche de notre personne celui qui l'occupe, et lui ouvre la vue de nos secrets les plus cachés, nous vous avons choisi de plein gré pour le remplir, et nous vous y nommons par notre choix et libre volonté. Faites donc en sorte d'arriver à notre Porte sublime, que Dieu exalte! afin d'y jouir de la haute position et de l'influence qui vous attendent comme *hadjeb,* comme dépositaire de nos secrets et comme possesseur du droit honorable d'écrire notre *alama.* Nous vous promettons l'entière jouissance de tous ces priviléges, ainsi que richesses, honneurs, et notre considération spéciale. Sachez bien et soyez assuré que personne ne partagera ces avantages avec vous, et que vous ne serez gêné par la concurrence d'aucun rival. Puisse Dieu, le très-haut, vous protéger, vous favoriser et vous faire jouir longtemps de ces honneurs! Que le salut soit sur vous, ainsi que la miséricorde de Dieu et sa bénédiction[1]! »

[1] Voici le texte original de cette lettre impériale :

اكرمكم الله يا فقيه ابا زيد ووالى رعايتكم انا قد ثبت عندنا وصح لدينا ما انطويتم عليه من المحبة فى مقامنا والانقطاع الى جانبنا والتشييع قديما وحديثا لنا مع ما نعلمه من محاسن اشتملت عليها اوصافكم ومعارف فقتم فيها نظراءكم ورسوخ قدم فى الفنون العلمية والاداب العربية وكانت خطة الحجابة ببابنا العلى اسماه الله اكبر درجات امثالكم وارفع الخطط لنظرائكم قربا منا واختصاصا بمقامنا واطلاعا على خفايا اسرارنا ءاثرناكم بها ايثارا وقدمناكم لها اصطفاء واختيارا فاعملوا على الوصول الى بابنا العلى اسماه الله لما لكم فيه من التنويه والقدر النبيه حاجبا لعلى بابنا ومستودعا لاسرارنا وصاحب الكريمة علامتنا الى ما تشاكل ذلك من الانعام العميم والخير الجسيم والاعتناء والتكريم لا يشارككم مشارك فى ذلك ولا يزاحمكم احد من امثالك فاعلموه وعولوا عليه والله تعالى يتولاكم ويصل سراكم ويوالى احتفاءكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركته ،

Ces lettres impériales me furent remises par un vizir chargé de voir les chefs des Douaouïda[1] et de gagner leur appui. Je le secondai de tout mon pouvoir, et avec tant de succès, qu'ils consentirent à soutenir le sultan et à se mettre sous ses ordres. Dès lors les principaux personnages de ces tribus quittèrent le parti d'Abou 'l-Abbas pour entrer au service d'Abou Hammou.

Mon frère Yahya, qui avait effectué son évasion de Bône, vint alors à Biskera me rejoindre, et je l'envoyai auprès d'Abou Hammou comme mon lieutenant, ne voulant pas affronter moi-même les périls de cet office. D'ailleurs j'étais revenu des séductions du pouvoir, et, comme j'avais négligé depuis longtemps la culture des sciences, je désirais m'abstenir de la politique pour m'appliquer à l'étude et à l'enseignement[2].

Pendant que le sultan Abou Hammou faisait les préparatifs de l'expédition contre Bougie, et qu'il essayait, par mon entremise, de s'attacher les tribus arabes de Rîah, il fit une alliance avec le sultan de Tunis, Abou Ishac, fils d'Abou Bekr, le Hafside. Ce prince était d'autant plus disposé à écouter la proposition du souverain de Tlemcen, qu'il détestait Abou 'l-Abbas, le seigneur de Bougie et de Constantine. En effet, rien de plus naturel : Abou 'l-Abbas était non-seulement son neveu, mais son rival, et avait pris possession d'une partie du royaume. A tout moment les envoyés d'Abou Hammou traversaient Biskera pendant que j'y étais, et la correspondance que j'entretenais avec les deux souverains contribua à cimenter leur union.

L'expédition contre Bougie ayant complétement manqué, Abou Zîan[3], cousin (et rival) d'Abou Hammou, fit une incursion dans le

[1] Les tribus rîahides.

[2] Pendant son séjour à Biskera, Ibn Khaldoun reçut d'Ibn el-Khatîb, vizir du roi de Grenade, trois lettres remplies de compliments et de protestations d'amitié. Elles sont écrites dans le style orné et cadencé que les Arabes appellent *sedjâ;* et notre auteur avoue que, s'il n'adopta pas le même style dans sa réponse, c'était pour ne pas trahir son infériorité comme écrivain. Il donne le texte de toutes ces lettres; mais, comme elles ne renferment rien de bien important, il n'est pas nécessaire d'en insérer ici la traduction.

[3] Ce prince essaya pendant plusieurs années de s'emparer du royaume de Tlemcen.

territoire de Tlemcen, mais, n'ayant rien pu effectuer, il se réfugia chez les Hoseïn[1]. Cette tribu l'ayant pris sous sa protection, la guerre civile menaça d'embraser tout le Maghreb central. Vers le milieu de l'an 769, Abou Hammou, qui était parvenu à réunir sous ses drapeaux un grand nombre de guerriers rîahides, se mit en marche pour attaquer les Hoseïn et Abou Zîan, qui s'étaient réfugiés dans la montagne de Tîteri[2]. Il me fit alors tenir l'ordre de réunir les Douaouïda afin d'empêcher l'ennemi d'effectuer sa retraite du côté du désert. Il écrivit aussi à Yacoub Ibn Ali, chef des Aoulad Mohammed, et à Othman Ibn Youçof, chef des Aoulad Sebâ, ainsi qu'à Ibn Mozni (émir de Biskera), les invitant à soutenir les Douaouïda.

Nous prîmes position à El-Guetfa[3], au midi de Tîteri, et le sultan bloqua les Hoseïn du côté du Tell. Il avait le projet, aussitôt cette expédition terminée, de réunir les deux corps d'armée et de marcher sur Bougie. Abou 'l-Abbas, le souverain de cette ville, ayant appris l'intention d'Abou Hammou, rallia autour de lui les autres tribus rîahides, qui s'étaient jusqu'alors tenues à l'écart, et alla camper au col d'El-Cassab[4], sur la route qui conduit à El-Mecîla.

Pendant que nous occupions la position qu'Abou Hammou nous avait assignée, ses adversaires de la tribu de Zoghba, savoir : Khaled Ibn Amer, chef des Beni-Amer, et les Aoulad Arîf, chefs de la tribu de Soueïd, marchaient sur El-Guetfa, avec l'intention de nous attaquer. A cette nouvelle les Douaouïda prirent la fuite et nous mirent dans la nécessité de reculer jusqu'à El-Mecîla et de là dans la province du Zab. Les Zoghba, s'étant portés en avant jusqu'à Tîteri,

[1] Le pays des Hoseïn se composait de toute la province de Titteri, depuis le Hamza jusqu'à Miliana, et de là jusqu'au désert.

[2] Appelée maintenant *le Kef el-Akhdar*. (Voyez, sur la position de cette montagne, l'*Histoire des Berbers*, t. II, p. 490, 491.)

[3] Guetfa (القطفة) est situé à environ huit kilomètres sud du Kef el-Akhdar. Sur quelques cartes, ce nom est incorrectement écrit *Guelfa*.

[4] Le défilé d'El-Cassab est situé en amont de la rivière qui passe auprès d'El-Mecîla et qui, en quittant cette ville, va se perdre dans les sables du Hodna. Il commence à quatre lieues nord d'El-Mecîla, et s'étend sur une longueur de cinq lieues, en se dirigeant vers le Medjana.

effectuèrent leur jonction avec les Hoseïn et Abou Zîan, enlevèrent de vive force le camp d'Abou Hammou et le forcèrent à chercher un refuge dans Tlemcen.

Dès lors ce prince essaya, pendant quelques années, de gagner les Zoghba et les Rîah, espérant recouvrer, avec leur secours, les territoires qu'il avait perdus, vaincre son cousin et prendre sa revanche dans une nouvelle expédition contre Bougie. De mon côté, je continuai à le servir en m'efforçant de lui assurer l'alliance des Douaouïda, d'Abou Ishac, sultan de Tunis et de Khaled, fils et successeur de celui-ci.

Abou Hammou, étant enfin parvenu à faire reconnaître son autorité aux Zoghba (tribu dont les Hoseïn formaient une fraction), et à les réunir sous ses ordres, quitta Tlemcen vers la fin de l'année 771 (juillet 1370 de J. C.), dans le dessein de se venger des échecs qu'il avait éprouvés à Bougie et à Tîteri[1]. J'allai à sa rencontre à El-Bat'ha, où je lui présentai une députation des Douaouïda. Il leur donna rendez-vous à Alger et les congédia. Je devais aller les rejoindre; mais il me fallut rester à El-Bat'ha pour l'expédition des affaires et, dans l'intervalle, j'officiai devant le sultan à la solennité de la rupture du jeûne et j'y prononçai la *khotba* (prône canonique).

Sur ces entrefaites, la nouvelle se répandit que le sultan mérinide Abd el-Aziz s'était emparé de la montagne des Hintata, près de Maroc, après une année de blocus; qu'il en avait fait prisonnier le chef, Amer Ibn Mohammed[2], et l'avait conduit à Fez pour être mis à mort dans les tourments. Nous apprîmes aussi que ce prince avait l'intention de marcher sur Tlemcen, afin de tirer vengeance d'Abou Hammou, qui, pendant que l'on assiégeait Amer dans la montagne, avait fait des incursions dans le territoire mérinide. A la réception de ces nouvelles, Abou Hammou renonça à l'expédition dont il faisait les préparatifs, et, s'étant décidé à se retirer dans le désert, auprès des

[1] Voyez *Histoire des Berbers*, tome III, p. 458.

[2] Ce chef avait voulu mettre sur le trône un jeune prince mérinide nommé Tachefin. (*Histoire des Berbers*, t. II, p. 266, et t. IV, p. 376.)

Beni Amer, il rentra à Tlemcen afin d'y faire ses préparatifs de départ. Ayant rassemblé ses partisans, il fit charger ses bagages et célébra ensuite la fête du sacrifice[1].

Je vis alors qu'il me serait très-difficile de passer chez les Rîah, où je devais me rendre; sachant aussi que la guerre devenait imminente et que toutes les routes étaient occupées par l'ennemi, je pris la résolution de passer en Espagne. Je partis avec l'autorisation d'Abou Hammou, qui me chargea d'une lettre pour le sultan de Grenade. Arrivé au port de Honeïn[2], j'appris que le sultan mérinide s'était avancé avec son armée jusqu'à Tèza[3], et qu'Abou Hammou venait de prendre le chemin d'El-Bat'ha afin d'atteindre le désert. Comme je ne trouvai à Honeïn aucun bâtiment pour me transporter en Espagne, je ne me préoccupai plus de mon voyage, et ce fut alors qu'un misérable écrivit au sultan Abd el-Azîz, lui annonçant que j'étais à Honeïn, porteur d'un dépôt précieux que je devais remettre au souverain espagnol de la part d'Abou Hammou. Le sultan mérinide fit aussitôt partir de Tèza un détachement de troupes pour m'enlever ce prétendu trésor, et il continua sa marche sur Tlemcen. Le détachement me trouva à Honeïn, et, comme on ne découvrit rien, on me mena devant le sultan, qui était arrivé aux environs de Tlemcen. Ce prince m'interrogea au sujet du dépôt, et, quand je lui eus fait comprendre la vérité, il me fit des reproches d'avoir quitté le service de sa famille. Je m'excusai en rejetant le blâme sur le régent Omar Ibn Abd-Allah[4], et je vis ma déclaration confirmée par celles de Ouenzemmar Ibn Arîf, conseiller intime du sultan, et d'Omar Ibn Mesaoud, son vizir. Pendant notre entretien il me demanda des renseignements sur Bougie, et, comme il me laissait entrevoir son envie de s'emparer de cette ville, je lui démontrai que cela serait très-facile. Mes paroles lui firent beaucoup de plaisir, et le lendemain il donna l'ordre de

[1] Cette fête a lieu le 10 du mois de dhou 'l-hiddja.

[2] Voyez ci-après, p. 127, note 2.

[3] Cette ville, dont le nom se prononce *Taza* par les Marocains, est située à moitié chemin de Fez au Molouïa.

[4] Abd el-Azîz l'avait fait mettre à mort trois années auparavant.

me mettre en liberté. Je me rendis aussitôt au couvent du saint cheïkh Bou Medîn [1], voulant échapper au tracas des affaires mondaines et me dévouer à l'étude, tant qu'on me laisserait tranquille.

J'embrasse le parti du sultan Abd el-Azîz, souverain du Maghreb (Maroc).

Quand Abou Hammou reçut la nouvelle de l'occupation de Tlemcen par le sultan Abd el-Azîz, il se hâta de quitter El-Bat'ha avec sa famille et ses partisans, les Beni Amer, afin de passer dans le territoire occupé par les tribus rîahides. Le sultan envoya à la poursuite des fugitifs un corps d'armée sous les ordres de son vizir Abou Bekr Ibn Ghazi, et réussit, par l'entremise de son conseiller dévoué, Ouenzemmar Ibn Arîf, à gagner l'appui des tribus zogbiennes et makiliennes. Se rappelant alors l'influence que j'exerçais sur les chefs des tribus rîahides, il se décida à m'envoyer auprès d'elles afin de les gagner à sa cause. J'étais alors installé dans le couvent de Bou Medîn, avec l'intention de renoncer au monde, et j'avais déjà commencé un cours d'enseignement quand je reçus du sultan l'invitation de me rendre auprès de lui.

Il m'accueillit avec tant de bonté que je ne pus refuser la mission dont il voulait me charger; il me revêtit d'une robe d'honneur et me donna un cheval; puis il écrivit aux chefs des Douaouïda que ce serait désormais par mon canal qu'il leur transmettrait ses ordres. Dans d'autres lettres adressées à Yacoub Ibn Ali et à Ibn Mozni, il leur recommanda de me seconder et de faire en sorte qu'Abou Hammou quittât les Beni Amer pour passer dans la tribu de Yacoub Ibn Ali [2]. Au jour d'*Achoura* de l'an 772 (commencement d'août 1370 de J. C.), je pris congé du souverain et me rendis à El-Bat'ha,

[1] Le tombeau d'Abou Medyen, vulgairement appelé *Bou Medîn*, est à deux kilomètres sud-est de Tlemcen. Son couvent ou collége, appelé *El-Obbad* « les adorateurs, » est toujours fréquenté; sa mosquée et son célèbre cimetière s'y voient encore. Dans la Vie du vizir Liçan ed-Dîn Ibn el-Khatîb (manuscrit de la Bibliothèque impériale, ancien fonds arabe, n° 759, fol. 131 v° et suiv.) se trouve une notice biographique de ce marabout célèbre.

[2] Le sultan mérinide voulait sans doute faire surveiller Abou Hammou par les Beni Yacoub et même le faire arrêter.

où je trouvai le vizir avec son armée et les Arabes des deux grandes tribus, les Zoghba et les Makil. Ayant remis au vizir la lettre du sultan, je poursuivis ma route. Ouenzemmar m'accompagna, en me recommandant d'employer tous mes efforts pour effectuer la délivrance de son frère Mohammed, qu'Abou Hammou avait emmené prisonnier.

Étant entré dans le pays des Rîah, j'avançai jusqu'à El-Mecîla. Abou Hammou venait de camper dans le voisinage de la ville, sur le territoire des Aoulad Sebâ Ibn Yahya, tribu douaouïdienne, dont il avait réuni les guerriers sous ses drapeaux, en leur prodiguant de l'argent. Quand ces gens apprirent mon arrivée, ils vinrent me trouver et, à la suite de mes représentations, ils promirent de reconnaître l'autorité du sultan Abd el-Azîz. J'envoyai aussitôt les notables de cette tribu au camp du vizir Abou Bekr, qu'ils trouvèrent dans le pays de Dîalem, auprès de la rivière appelée *Nahr Ouasel*[1]. Ils lui firent alors leur soumission et le décidèrent à passer dans leur territoire et à poursuivre son adversaire.

M'étant rendu d'El-Mecîla à Biskera, j'y rencontrai Yacoub Ibn Ali, qui, d'accord avec Ibn Mozni, consentit à reconnaître l'autorité du sultan mérinide. Yacoub envoya alors son fils Mohammed auprès d'Abou Hammou, pour l'inviter, ainsi que Khaled Ibn Amer, à passer dans son territoire et à s'éloigner des pays appartenant au sultan Abd el-Azîz. Il rencontra ce prince à Doucen[2], se rendant d'El-Mecîla au désert, et il passa toute la nuit à lui démontrer la nécessité de sortir du pays des Aulad Sebâ et de passer dans la partie orientale de la province de Zab. Au lendemain, les affaires n'en étaient pas plus avancées; vers le soir des nuages de poussière s'élevèrent tout à coup du côté de la Thénia[3], et parurent s'avancer vers eux. Ils montèrent aussitôt à cheval pour reconnaître ce que cela pouvait être, et

[1] Le Nahr Ouasel prend sa source à l'orient de Tîaret, coule vers l'est en traversant le Sersou, ou Seressou, autrefois le territoire des Dîalem, et se jette dans le Chélif à environ quarante kilomètres au sud de Boghar.

[2] La bourgade et l'oasis de Doucen sont situées à soixante kilomètres sud-ouest de Biskera.

[3] Le défilé ou col (*thénia*) par lequel on traverse le mont Eksoum est à dix-huit kilomètres nord de Doucen.

bientôt ils découvrirent un corps de cavalerie qui débouchait du défilé. C'était la députation des Aoulad Sebâ, qui, partie d'El-Mecîla peu de temps auparavant, éclairait maintenant la marche des Makil, des Zoghba et de l'armée mérinide. Au coucher du soleil, ces troupes atteignirent le camp d'Abou Hammou et s'en emparèrent, ainsi que de sa tente, de ses bagages et de ses trésors. Les Beni Amer s'étaient empressés de prendre la fuite, et Abou-Hammou s'échappa à la faveur des ténèbres. Ses fils et les femmes qui composaient sa famille se dispersèrent dans toutes les directions; mais ils parvinrent à le rejoindre, quelques jours plus tard, aux *ksour*[1] des Beni Mozab, dans le désert. Les Mérinides et les Arabes firent un riche butin, et Mohammed Ibn Arîf, frère de Ouenzemmar, fut relâché par ses gardes pendant le conflit. Le vizir Abou Bekr Ibn Ghazi resta quelques jours à Doucen pour reposer ses troupes; il y reçut des vivres et des fourrages en abondance de la part d'Ibn Mozni, puis il reprit la route du Maghreb.

Quant à moi, je passai encore quelques jours à Biskera, au sein de ma famille, et je partis ensuite avec une grande députation de chefs douaouïdiens, qu'Abou Dînar, frère de Yacoub Ibn Ali, conduisait à la cour mérinide. Nous arrivâmes à Tlemcen avant le vizir, et trouvâmes auprès du sultan une réception des plus honorables; il nous traita même avec une munificence inouïe. Le vizir arriva ensuite par la route du désert, après avoir dévasté toutes les bourgades (*ksour*) des Beni Amer situées sur sa ligne de marche. Ce fut un véritable jour de fête que celui de sa présentation au sultan. Le retour du vizir et de Ouenzemmar fournit au souverain l'occasion de congédier les députés des tribus douaouïdiennes; il combla de dons tous ces chefs et les renvoya dans leurs pays.

Comme la présence d'Abou Zîan au milieu des Douaouïda donnait beaucoup d'inquiétude au sultan, il pensa aux moyens d'en éloigner ce prince, et, craignant qu'il ne rentrât dans le territoire des Hoseïn, il me consulta à ce sujet et m'envoya chez les Douaouïda pour traiter cette affaire. La tribu de Hoseïn venait d'abandonner le

[1] Voyez ci-après, p. 115, note 3.

parti du sultan. Craignant la colère d'un souverain envers lequel elle eut de graves torts à se reprocher, elle rentra brusquement dans ses cantonnements et s'empressa de faire venir Abou Zîan du lieu de sa retraite, chez les Aoulad Yahya Ibn Ali, et de le prendre sous sa protection. En cédant ainsi au même esprit de révolte qui l'avait animée con re le gouvernement d'Abou Hammou, cette tribu ralluma le feu de la guerre dans le Maghreb central.

Vers la même époque, Hamza Ibn Ali Ibn Rached[1], membre de la tribu de Maghraoua, quitta secrètement le camp du vizir, et se rendit maître du pays arrosé par le Chélif et du territoire qui avait appartenu à sa famille. Le sultan dépêcha son vizir Omar Ibn Mesaoud avec un corps de troupes pour étouffer cette révolte. Pendant ce temps je restai à Biskera dans l'isolement, ne pouvant communiquer avec le sultan que par écrit[2].

Les troubles qui régnaient dans le Maghreb central m'empêchèrent d'aller joindre Abd el-Azîz, qui, fort inquiet de la tentative de Hamza Ibn Ali, avait envoyé son vizir Omar, avec un corps de troupes, pour assiéger le château de Taguemmount[3], où ce jeune homme s'était

[1] La famille de Hamza Ibn Ali avait commandé la grande tribu berbère des Maghraoua. (Pour l'histoire de ce jeune homme, voyez l'*Histoire des Berbers*, t. III, p. 325, et t. IV, p. 385.)

[2] Ibn Khaldoun était encore à Biskera quand il apprit qu'Ibn el-Khatîb avait abandonné le service du sultan de Grenade et s'était réfugié auprès du sultan Abd el-Azîz, à Tlemcen. (Voyez *Histoire des Berbers*, t. IV, p. 390.) Au moment de quitter l'Espagne, ce vizir adressa une longue lettre à son souverain, dans laquelle il lui exposa les motifs de sa conduite. Cette pièce est rapportée par Ibn Khaldoun comme un document de la plus haute importance par les renseignements politiques qui s'y trouvent. Elle est trop longue pour être reproduite ici et tiendrait mieux sa place dans une notice spéciale sur Ibn el-Khatîb. Notre auteur donne aussi la copie d'une lettre qu'il écrivit à Ibn el-Khatîb, en réponse à une autre qu'il avait reçue de lui.

[3] *Aguemmoun* (اقمّون), et au féminin *taguemmount* (تاقمّونت), signifie « colline » en langue berbère. Ibn Khaldoun ne connaissant le berber que très-imparfaitement, écrit toujours *Tadjhammoumt* (تاجحمّومت) ou *Taguehammoumt*. La localité dont il est question ici est une montagne située dans le Dahra (ظهرة), au nord du Chélif et à moitié chemin d'Orléansville à Ténès. Elle s'élève à la distance de six kilomètres ouest de la route stratégique qui réunit ces deux villes.

enfermé. D'un autre côté, Abou Zîan, l'Abd el-Ouadite, se tenait dans le pays des Hoseïn. Comme le vizir dirigeait cette expédition avec peu d'énergie, le sultan le rappela à Tlemcen, et, l'ayant fait arrêter, l'envoya prisonnier à Fez. Ibn Ghazi étant alors parti avec une armée pour presser le siége, Hamza se trouva obligé de s'enfuir de la forteresse; mais en passant par Milîana avec quelques-uns de ses partisans, il fut reconnu et arrêté par ordre du gouverneur, qui les envoya tous au vizir. La nécessité de déployer une grande sévérité, afin d'effrayer les autres séditieux, obligea Ibn Ghazi à faire trancher la tête aux prisonniers et à les mettre en croix.

Ayant ensuite reçu du sultan l'ordre de marcher contre Abou Zîan et les Hoseïn, il rassembla autour de lui plusieurs tribus zoghbiennes, et s'avança jusqu'à la montagne de Tîteri qu'il serra de près, en prenant position du côté du nord, celui du Tell. Le sultan écrivit alors aux chefs des Douaouïda et à l'émir Ahmed Ibn Mozni, ordonnant aux premiers de bloquer la montagne du côté du midi, et au seigneur de Biskera de leur fournir des secours en argent.

En conséquence d'une dépêche qu'il m'adressa, je passai chez ces nomades, et, les ayant rassemblés, je me mis en marche avec eux, vers le commencement de l'an 774 (juillet 1372). Arrivé à El-Guetfa, je me rendis de là, avec quelques-uns de leurs chefs, auprès du vizir, qui pressait le siége de Tîteri. Il leur spécifia les devoirs qu'ils avaient à remplir, et fixa avec eux le prix de leurs services; puis il les renvoya à Guetfa avec moi. Le siége fut poussé avec tant de vigueur que les Hoseïn durent se réfugier sur le sommet de la montagne avec leurs effets et leurs troupeaux. Bientôt ils virent périr tous leurs chameaux, chevaux et troupeaux, et se trouvèrent dans l'impossibilité de résister à un ennemi qui les serrait de tous les côtés. Une partie d'entre eux ayant fait prévenir secrètement le vizir qu'elle désirait se rendre, le reste de la tribu soupçonna quelque trahison, et tous, cédant à la méfiance et au découragement, quittèrent leurs retranchements pendant la nuit et se jetèrent dans le désert avec Abou Zîan. Le vizir prit alors possession de la montagne et s'empara des

effets qu'ils y avaient laissés. Aussitôt que les fuyards eurent atteint un endroit du désert où ils se croyaient en sûreté, ils dirent à Abou Zîan de ne plus compter sur eux, et le mirent ainsi dans la nécessité de chercher un refuge dans les montagnes des Ghomra [1]. Ils envoyèrent ensuite leurs principaux chefs à Tlemcen, auprès du sultan Abd el-Azîz, et par cet acte de soumission ils obtinrent une amnistie avec l'autorisation de rentrer dans leur ancien territoire.

Je reçus alors, par l'entremise du vizir, une dépêche du sultan, me prescrivant de conduire les Aulad Yahya Ibn Ali vers la montagne occupée par leurs sujets, les Ghomra, afin de me saisir d'Abou Zîan et de faire rentrer cette peuplade dans le devoir. En arrivant chez eux, nous apprîmes qu'Abou Zîan les avait quittés et qu'il se trouvait actuellement à Ouergla, ville située dans le désert, et dont le gouverneur, Abou Bekr Ibn Soleiman, venait de lui accorder sa protection. Les Aulad Yahya reprirent alors le chemin de leurs cantonnements, et j'allai rejoindre ma famille à Biskera. J'écrivis de là au sultan, l'instruisant du résultat de notre expédition et, en attendant ses ordres, je continuai à y faire ma résidence.

Je rentre dans le Maghreb el-Acsa.

Pendant que je travaillais à Biskera pour le service du sultan Abd el-Azîz, je vivais sous la protection d'Ahmed Ibn Mozni, seigneur de cette ville. Il tenait sous sa main toutes les tribus rîahides, et, comme il leur faisait passer les subventions que le sultan leur accordait, elles suivaient ses conseils dans presque toutes les affaires qui les concernaient. S'étant bientôt aperçu de l'influence que j'exerçais sur ces Arabes, il en fut vivement contrarié; regardant comme vrai ce qu'il soupçonnait, il écouta tous les rapports, même les plus contradictoires, que les délateurs lui adressaient à mon sujet, jusqu'à ce qu'enfin, dans un accès d'emportement, il écrivit une lettre de

[1] Le pays des Ghomra, ou Ghomera, forme maintenant le territoire des Aulad Naïl. Il est situé immédiatement au nord-est du groupe de montagnes nommé le *Djebel Amour*. On le traverse avant d'arriver à Laghouat.

plaintes à Ouenzemmar, l'ami intime et le conseiller du sultan. Ouenzemmar la communiqua à son souverain, et celui-ci m'expédia sur-le-champ une lettre de rappel.

Je partis de Biskera avec ma famille l'an 774, au jour anniversaire de la naissance du Prophète (10 septembre 1372 de J. C.). Arrivé à Milîana, dans le Maghreb central, j'appris que le sultan était mort de maladie et que son fils, Abou Bekr es-Saïd, enfant en bas âge, avait été proclamé par Ibn Ghazi. On me dit aussi que ce vizir avait quitté Tlemcen en toute hâte afin de se rendre à Fez avec son fantôme de souverain. Ali Ibn Hassoun en-Nebati, un des généraux et des clients du dernier sultan, commandait alors à Milîana. Il se mit en route avec moi et me conduisit au milieu des Beni 'l-Attaf. Nous descendîmes chez les Aoulad Yahya Ibn Mouça, et quelques membres de cette tribu m'accompagnèrent chez les Aoulad Arîf. Peu de jours après, Ibn Hassoun vint me joindre, et nous partîmes ensemble pour Fez, en prenant la route du désert. Il arriva cependant qu'Abou Hammou, instruit de la mort du sultan Abd el-Azîz, quitta Tîgourarîn [1], ville du désert, dans laquelle il s'était réfugié, et s'empara non-seulement de Tlemcen, mais de toute la province. Apprenant alors que nous étions dans son voisinage, il donna aux Beni Yaghmor, *cheïkhs* de la tribu d'Obeïd Allah, branche de celle de Makil, l'ordre de nous arrêter aussitôt que nous serions entrés sur leur territoire. Ils nous rencontrèrent à Ras el-Aïn, où le Ouadi-Za [2] prend sa source. Quelques-uns des nôtres échappèrent à cette attaque, grâce à la vitesse de leurs chevaux, et se refugièrent dans la montagne de Debdou [3]; mais le reste, et j'étais de ce nombre, fut réduit à s'enfuir à pied. Quant à nos effets et à nos bagages, tout nous fut enlevé. Nous marchâmes ensuite pendant deux jours dans un désert aride avant d'atteindre un pays

[1] Voyez ci-après, p. 115, note 4.

[2] Le Za prend sa source à quelques kilomètres au sud de Sebdou, et se dirige vers l'ouest jusqu'à ce qu'il se jette dans le Molouïa. A partir de sa source, il prend successivement plusieurs noms, comme presque toutes les rivières de l'Afrique septentrionale.

[3] La ville de Debdou est située à l'est du Molouïa et à quarante-huit kilomètres sud-est de Guercîf. Sur plusieurs cartes, on l'a placée à l'ouest de cette rivière.

habité, et nous retrouvâmes enfin nos compagnons à Debdou. De là nous partîmes pour Fez, où nous arrivâmes au mois de djomada (novembre-décembre 1372). J'allai tout de suite me présenter au vizir Ibn Ghazi et à son cousin Mohammed Ibn Othman. J'étais un ancien camarade de celui-ci, ayant fait sa connaissance à l'époque où nous étions allés trouver le sultan Abou Salem à la montagne de Safiha. Le vizir me fit l'accueil le plus honorable et le plus amical; il surpassa même mon attente dans les traitements et les *ictâ* qu'il m'accorda. Je conservai ainsi ma position à la cour; je jouissais de la considération publique, et j'occupais une place élevée dans le conseil du gouvernement.

L'hiver se passa ainsi; mais bientôt une nouvelle révolution priva Saîd du trône. Ibn el-Ahmer, roi de Grenade, fut très-mécontent du départ d'Ibn el-Khatîb, qui avait abandonné son service, et demanda au vizir Ibn Ghazi l'extradition du fugitif. Ayant essuyé un refus, il envoya en Afrique l'émir Abd er-Rahman Ibn Abi Ifelloucen, prince mérinide, qu'il avait retenu jusqu'alors dans une captivité honorable, d'après le désir du feu sultan Abd el-Azîz. Lors de son avénement au pouvoir, Abd el-Azîz s'était vu exposé aux tentatives de ses propres parents, et pour cette raison il les avait fait enfermer tous. Abd er-Rahman débarqua à Ghassaça, port du Rîf marocain, situé à l'ouest du cap Tres-Forcas, et les Botouïa, tribu de cette localité, le proclamèrent sultan. Peu de temps après, le prince Abou 'l-Abbas Ahmed, fils du sultan Abou Salem, recouvra la liberté, et Abd er-Rahman s'empressa de le reconnaître pour sultan du Maghreb, en se réservant les provinces de Sidjilmessa et de Derâ. Ils mirent alors le siége devant la Ville-Neuve de Fez, et forcèrent le vizir Ibn Ghazi de se rendre. Le nouveau sultan, Abou 'l-Abbas, fit son entrée dans la capitale des États mérinides, le 20 juin 1374, et, par suite d'un second

arrangement avec lui, l'émir Abd er-Rahman obtint la souveraineté de la ville et de la province de Maroc.

A l'époque où nous reprenons le récit d'Ibn Khaldoun, le sultan de Fez avait pour vizir Mohammed Ibn Othman, et celui de Maroc venait d'autoriser le sien, Mesaoud Ibn Maçaï, à se retirer en Espagne.

Depuis le moment de mon arrivée auprès du vizir Ibn Ghazi, je restais à l'ombre tutélaire du gouvernement, et je m'adonnais à l'étude et à l'enseignement. Quand le sultan Abou 'l-Abbas et l'émir Abd er-Rahman vinrent camper à Kodiat-el-Araïch (colline située à l'ouest de la Ville-Neuve), tous les fonctionnaires publics, tels que les jurisconsultes, les hommes de plume et les hommes d'épée, se rendirent auprès d'eux. Ensuite on permit à tout le monde, sans exception, d'aller visiter les deux sultans, et je profitai de cette occasion pour les voir.

J'ai déjà mentionné comment j'avais agi envers le vizir Mohammed Ibn Othman [1]; maintenant il me témoignait une grande reconnaissance et me prodiguait les promesses les plus flatteuses. Mais l'émir Abd er-Rahman venait de montrer une inclination pour moi et me consultait très-souvent sur ses propres affaires. Ceci déplut à Ibn Othman, et il poussa son sultan, Abou 'l-Abbas, à me faire emprisonner. En apprenant cette nouvelle, l'émir Abd er-Rahman s'écria que c'était à cause de lui qu'on m'avait traité de la sorte, et il déclara avec serment qu'il lèverait son camp si l'on ne me relâchait pas. Le lendemain, son vizir Mesaoud Ibn Maçaï obtint mon élargissement, et, trois jours après, les deux sultans se séparèrent. Abou 'l-Abbas entra dans sa capitale et Abd er-Rahman prit la route de Maroc.

J'accompagnai celui-ci; mais, n'étant pas très-rassuré sur ma position, je résolus de m'embarquer à Asfi [2], et de passer en Espagne. Ibn Maçaï venait de quitter le service d'Abd er-Rahman; il approuva

[1] Voyez ci-devant, p. XXXVII.

[2] Asfi, ou Safi, port de mer sur l'Atlantique, est située à l'ouest-nord-ouest de la ville de Maroc.

mon projet et me conduisit auprès de Ouenzemmar Ibn Arîf, qui se trouvait aux environs de Guercîf[1], lieu où il faisait ordinairement sa résidence. Comme ce personnage avait rendu de grands services au sultan Abou 'l-Abbas, le vizir Ibn Maçaï espérait obtenir pour moi, par son entremise, l'autorisation de passer en Espagne. Un courrier, expédié par Abou 'l-Abbas, vint nous trouver chez Ouenzemmar et nous conduisit à Fez, où, après beaucoup de retards et de difficultés de la part de Mohammed Ibn Othman, de Soleïman Ibn Dawoud et d'autres grands officiers de la cour, j'obtins la permission que j'avais sollicitée.

Quant à mon frère Yahya, il avait quitté le sultan Abou Hammou quand celui-ci abandonna Tlemcen, et était allé se mettre au service du sultan mérinide Abd el-Azîz. Après la mort de ce prince, il continua à exercer les fonctions de son office sous Saîd, fils et successeur de ce prince. Lors de la prise de la Ville-Neuve, par Abou 'l-Abbas, il obtint de celui-ci la permission d'aller à Tlemcen, où il devint encore le secrétaire particulier du sultan Abou Hammou.

Je fais un second voyage en Espagne, ensuite je retourne à Tlemcen, d'où je passe chez les Arabes nomades. Je fixe mon séjour parmi les Aoulad Arîf.

Parti de Fez avec l'émir Abd er-Rahman, je le quittai bientôt après et j'allai voir Ouenzemmar Ibn Arîf, qui obtint pour moi, avec beaucoup de difficulté, l'autorisation de passer en Espagne. Ce fut dans le mois de rebiâ 776 (août-septembre 1374 de J. C.) que je débarquai dans ce pays où j'avais l'intention de me fixer et de passer le reste de mes jours dans la retraite[2] et dans l'étude. Arrivé à Grenade, je me présentai au sultan Ibn el-Ahmer qui m'accueillit avec sa bonté habituelle.

Je venais de rencontrer à Gibraltar le jurisconsulte Ibn Zemrek, qui avait remplacé Ibn el-Khatîb comme secrétaire d'état et qui se rendait à Fez pour complimenter le sultan Abou 'l-Abbas de la part du roi

[1] Ville située sur le Molouïa; latitude 34° 8' nord.

[2] Dans le texte arabe, la bonne leçon est الانقباض.

de Grenade. Au moment où il s'embarquait pour Ceuta, je l'avais prié de m'envoyer mes enfants et les gens de ma famille. Lorsqu'il fut arrivé à la capitale de l'empire mérinide, il parla aux ministres à ce sujet; mais ils n'y voulurent pas consentir, craignant que, si je restais en Espagne, je ne portasse le sultan Ibn el-Ahmer à favoriser les entreprises de l'émir Abd er-Rahman, dont ils me croyaient l'émissaire. Ils firent même inviter le souverain espagnol à me livrer entre leurs mains, et, sur son refus, ils demandèrent que je fusse débarqué sur la côte de la province de Tlemcen. Ils lui donnèrent aussi à entendre que j'avais essayé de faire évader Ibn el-Khatîb, qu'ils retenaient prisonnier depuis la prise de la Ville-Neuve. Il est vrai que j'avais sollicité en sa faveur les personnages les plus élevés de l'État, et employé pour le sauver l'intervention de Ouenzemmar et d'Ibn Maçaï; mais ces démarches n'avaient eu aucun résultat[1]. Le sultan était déjà indisposé contre moi quand Ibn Maçaï vint à Grenade, et, lorsque celui-ci lui eut fait connaître ma conduite dans l'affaire d'Ibn el-Khatîb, il me prit en aversion, et, selon le vœu de mes ennemis, il me fit débarquer à Honeïn sur la côte africaine.

J'ai déjà raconté comment j'avais poussé les Arabes de la province de Zab à combattre Abou Hammou, sultan de Tlemcen; aussi ce prince vit de très-mauvais œil ma présence dans une ville de ses États. Il consentit cependant à m'appeler dans sa capitale, grâce à l'intervention de Mohammed Ibn Arîf, qui était venu remplir une mis-

[1] Quand Ibn el-Khatîb abandonna le service d'Ibn el-Ahmer pour passer en Afrique, on fit accroire à ce prince que son ancien vizir s'y était rendu dans l'intention de pousser le sultan mérinide Abd el-Azîz à entreprendre une expédition contre le royaume de Grenade. Plus tard, le sultan Abou 'l-Abbas ordonna l'arrestation d'Ibn el-Khatîb, sur la demande du monarque espagnol, et Ibn Zemrek, vizir de celui-ci, se rendit à Fez pour exiger la punition du transfuge. A cet effet, une commission fut nommée et Ibn el-Khatîb dut comparaître devant elle. Pour colorer l'irrégularité de la procédure, on accusa le prisonnier d'avoir inséré dans ses écrits des propositions malsonnantes; on tâcha alors, par l'emploi de la torture, de lui arracher l'aveu du crime dont on l'accusait; puis on le renvoya en prison, où Soleïman Ibn Dawoud, vizir du sultan de Fez, le fit assassiner. (On peut voir les détails de cette triste affaire dans l'*Histoire des Berbers*, t. IV, p. 411.)

sion auprès de lui. Arrivé à Tlemcen, j'allai demeurer au couvent d'El-Obbad[1]. L'an 776, au jour de la fête de la rupture du jeûne (5 mars 1375 de J. C.), ma famille et mes enfants vinrent me rejoindre. Je commençai alors à donner des leçons publiques; mais le sultan, ayant jugé nécessaire de s'attacher les Arabes Douaouïda, me choisit pour être son agent auprès d'eux. Comme j'avais renoncé aux affaires pour vivre dans la retraite, j'éprouvai une grande répugnance à me charger de cette mission; mais je fis semblant de l'accepter avec plaisir. M'étant rendu à El-Bat'ha, je tournai à droite pour atteindre Mendès, et, arrivé au midi du mont Guezoul[2], je rencontrai les Aoulad Arîf, qui m'accueillirent avec des dons et des honneurs. Je fixai mon séjour chez eux, et ils envoyèrent à Tlemcen chercher ma famille et mes enfants. Ils promirent aussi de représenter au sultan que j'étais dans l'impossibilité de remplir la mission dont il m'avait chargé; en effet ils lui firent agréer mes excuses. Je m'établis alors avec ma famille à Calât Ibn Selama[3], château fort situé dans le pays des Beni Toudjîn et que les Douaouïda tenaient du sultan comme *ictâ*. J'y demeurai quatre ans, tout à fait libre de soucis, loin du tracas des affaires, et j'y commençai la composition de mon ouvrage (sur l'histoire universelle). Ce fut dans cette retraite que j'achevai les *Prolégomènes*, ouvrage dont le plan était tout à fait original, et pour l'exécution duquel j'avais pris la crème d'une énorme masse de renseignements.

Je retourne à Tunis, auprès du sultan Abou 'l-Abbas, et je m'établis dans cette ville.

En me fixant à Calât Ibn Selama, je m'installai dans un grand et solide pavillon qu'Abou Bekr Ibn Arîf y avait fait bâtir. Pendant le long séjour que je fis dans ce château, j'avais oublié complétement le

[1] Voyez ci-devant, page LVI.

[2] Mendès est un haut plateau du territoire des Flîta, à l'ouest de Tîaret. Le mont Guezoul est situé à environ dix kilomètres sud-ouest de Tîaret.

[3] Les ruines de Calât ibn Selama, appelées maintenant تاوغزوت, *Taoughzout*, ou *Taourzout*, c'est-à-dire, « lieu d'où l'on fait des *razias*, » se trouvent à cinq ou six kilomètres sud-ouest de Frenda, poste français situé sur le Oued et-Taht, une des branches supérieures du Mîna.

royaume de Maghreb et celui de Tlemcen pour m'occuper uniquement du présent ouvrage. Lorsque je passai à l'Histoire des Arabes, des Berbers et des Zenata, après avoir terminé les Prolégomènes, je désirai beaucoup consulter plusieurs livres et recueils qui se trouvent seulement dans les grandes villes; j'avais à corriger et à mettre au net un travail presque entièrement dicté de mémoire; mais vers ce temps je fis une maladie tellement grave, que, sans la faveur spéciale de Dieu, j'y aurais succombé.

Poussé par le désir de me rendre auprès du sultan Abou 'l-Abbas et de revoir Tunis, la demeure de mes pères, ville qui montre encore plusieurs traces de leur existence et qui renferme leurs tombeaux, je me mis à solliciter de ce prince la permission de rentrer sous l'autorité du gouvernement hafside. Peu de temps après, je reçus des lettres de grâce et l'invitation d'aller le trouver sans retard. Ayant hâté mes préparatifs de départ, je quittai les Aoulad ʿArîf avec une bande d'Arabes rîahides, qui étaient venus à Mendès avec leurs troupeaux afin de se procurer un approvisionnement de blé. Nous partîmes au mois de redjeb 780 (oct. nov. 1378 de J. C.) et nous suivîmes la route du désert jusqu'à Doucen, ville limitrophe de la province de Zab[1]. Ensuite je montai dans le *Tell* (les hautes terres), accompagné de quelques serviteurs de Yacoub Ibn Ali que j'avais rencontrés à Farfar, village que ce chef arabe avait fondé dans le Zab[2]. Ils me conduisirent auprès de leur maître, qui se trouvait aux environs de Constantine, dans le camp de l'émir Ibrahîm, fils d'Abou 'l-Abbas,

[1] Dans le manuscrit de Leyde et celui d'Alger, le texte de la phrase qui précède offre plusieurs lacunes. Le manuscrit de Paris fournit le moyen de rétablir les mots laissés en blanc; nous y lisons :

فبادرت الى خطاب السلطان بالفيئة الى طاعته والمراجعة فما كان غير بعيد واذا بخطابه وعهوده بالامان والاستحثات لقدوم مكات (lisez فكان) الخفوف للرحلة فظعنت عن اولاد عريف مع عرب الاحمر (?) من بادية رياح كانوا هنالك يستنجعون المرة (lisez الميرة) بمنداس وارتحلنا فى رجب سنة ثمانين وسلكنا القفر الى الاندلس (lisez الدوسن) من اطراف الزاب ثم صعدت الى التل من (lisez مع) حاسية يعقوب بن على وجدتهم بقرقار (lisez بفرفار) الصنيعة (lisez الضيعة) التى اختطها بالزاب

[2] La petite oasis de Farfar est située à trente-trois kilomètres sud-ouest de Biskera.

sultan de Tunis. Je me présentai à ce prince, qui m'accueillit avec une bonté dont je demeurai confus; il me donna l'autorisation d'entrer à Constantine, et d'y laisser ma famille sous sa protection pendant que j'irais voir le sultan, son père. Yacoub Ibn Ali me fournit une escorte commandée par son frère Abou Dînar.

Le sultan Abou 'l-Abbas venait de quitter Tunis avec ses troupes, afin de châtier les *cheïkhs* des villes djeridiennes[1] et de les faire rentrer dans le devoir. Ce fut aux environs de Souça que nous parvînmes à le rejoindre. Il m'accueillit avec bienveillance et daigna me consulter sur des affaires très-importantes. Ensuite il me renvoya à Tunis, où Fareh, son affranchi et lieutenant, avait l'ordre de me témoigner tous les égards possibles et de me fournir un logement, un traitement et des rations pour mes chevaux. J'arrivai à Tunis au mois de châban de la même année (nov. déc. 1378 de J. C.), et, m'y étant installé sous la protection du sultan, je jetai le bâton de voyage. Ma famille étant venue m'y rejoindre, nous nous trouvâmes enfin réunis dans le champ de bonheur que ce prince nous avait ouvert.

L'absence du sultan se prolongea jusqu'à ce qu'il eût réduit les villes du Djerîd et brisé les forces des insurgés. Yahya Ibn Yemloul[2], le chef principal de la révolte, se réfugia à Biskera, chez son beau-frère[3] Ibn Mozni, et le sultan distribua à ses propres fils les villes qu'il avait soumises. El-Montecer obtint les cantons de Nefta et de Nefzaoua, avec Touzer comme siége du commandement; son frère, Abou Bekr, s'établit à Gafsa[4]. Le sultan, étant rentré à Tunis, me témoigna beaucoup de considération et m'admit, non-seulement à ses audiences, mais à des entretiens particuliers.

Les courtisans virent avec jalousie ces marques de confiance et travaillèrent à me perdre dans l'esprit du prince; mais, trouvant que

[1] Toutes les villes du Belad el-Djerîd (voyez ci-après, p. 175, note 1) avaient profité des troubles qui régnaient dans l'empire hafside pour se rendre indépendantes.

[2] La prononciation du nom يملول est incertaine. Dans la traduction de l'*Histoire des Berbers*, je l'ai écrit *Yemloul;* mais je crois maintenant que nous devons prononcer *Imloul,* mot qui signifie «blanc» ou «le blanc» en langue berbère.

[3] Voy. *Hist. des Berb.* t. III, p. 140.

[4] Voy. *ibid.* p. 93, 94.

leurs délations ne produisaient aucun effet, ils s'attachèrent à envenimer la haine que me portait Ibn Arefa, mufti en chef et imam de la grande mosquée. Dans notre jeunesse, nous avions étudié ensemble sous les mêmes maîtres, et, bien qu'il fût plus âgé que moi, j'eus souvent l'occasion de montrer que j'étais meilleur écolier que lui. Depuis cette époque il ne cessa de me détester. Aussitôt que je fus arrivé à Tunis, les étudiants et même les propres élèves d'Ibn Arefa vinrent me prier de leur donner des leçons, et, comme je cédai à leur demande, ce docteur en fut profondément blessé. Il envoya même des sommations formelles à la plupart d'entre eux pour les obliger à me quitter; mais ils n'y firent aucune attention, ce qui ajouta encore à la haine qu'il me portait.

Vers le même temps, les courtisans tâchèrent d'indisposer le sultan contre moi; ils travaillèrent, d'un commun accord, à me calomnier et à me nuire; mais le prince ne fit aucune attention à leurs paroles. Comme il recherchait toujours de nouvelles connaissances dans les sciences et dans l'histoire, il m'avait chargé de travailler à l'achèvement de mon ouvrage; aussi, lorsque j'eus terminé l'histoire des Berbers et des Zenata, et mis par écrit tous les renseignements que je pus recueillir au sujet des deux dynasties[1] et des temps anté-islamiques, j'en fis une copie pour sa bibliothèque.

Comme j'avais renoncé à la poésie pour m'occuper des études sérieuses, mes ennemis représentèrent au sultan que j'évitais de composer des vers en son honneur parce que je ne l'en croyais pas digne, et que cependant j'avais très-souvent célébré les louanges des autres souverains. Ayant eu vent de ce manége par l'obligeance d'un ami que j'avais parmi les courtisans, je profitai de l'occasion qui s'offrit, lorsque je présentai au sultan l'exemplaire de mon livre portant son nom, pour lui réciter un poëme dans lequel je célébrais ses belles qualités et ses victoires; puis je le priai d'accepter ce volume comme la meilleure excuse que je pouvais offrir pour avoir négligé la poésie[2].

[1] Les Oméiades et les Abbacides. — [2] L'auteur donne ici de longs extraits de ce poëme.

Pendant ce temps les courtisans, stimulés par Ibn Arefa, employèrent tous les moyens possibles pour me nuire auprès du sultan, et ils se concertèrent enfin pour le décider à m'emmener avec lui quand il se mettrait en campagne. (Voulant à toute force m'éloigner de la ville,) ils firent entendre à Fareh, gouverneur de Tunis, qu'il aurait tout à craindre de moi si j'y restais plus longtemps. Ils convinrent qu'Ibn Arefa représenterait au sultan que mon séjour dans la capitale serait dangereux pour l'État. Cet homme en parla au prince pendant que je n'y étais pas, et lui fit une déclaration formelle à cet effet. Le sultan commença par lui donner tort; mais ensuite il me fit prévenir qu'il allait entreprendre une expédition et que j'avais à l'accompagner. Bien que cet ordre me contrariât beaucoup, je m'empressai d'obéir, ne pouvant faire autrement. Je partis avec lui pour Tebessa, d'où il devait se diriger sur Touzer, afin d'en expulser Ibn Yemloul, qui, en l'an 783, avait enlevé Touzer au fils du sultan.

Au moment de quitter Tebessa, le sultan me donna l'ordre de repartir pour Tunis. Arrivé dans la capitale, j'allai à ma terre d'Er-Rîahîn (*les myrtes*[1]) pour faire mes récoltes. Il revint de son expédition après avoir vaincu toute résistance, et je rentrai à Tunis avec lui. Au mois de chaban 784 (octobre 1382), il fit des préparatifs pour envahir le Zab, pays où l'émir Ibn Mozni accordait toujours asile et protection à Ibn Yemloul[2]. Craignant d'être obligé de l'accompagner, et sachant qu'il y avait dans le port un navire appartenant à des négociants d'Alexandrie et chargé de marchandises pour cette destination, j'implorai le sultan afin qu'il me laissât partir pour la Mecque. Ayant obtenu son consentement, je me rendis au port, suivi d'une foule d'étudiants, et des personnages les plus éminents de la cour et de la ville. Après leur avoir fait mes adieux, je m'embarquai, le 15 du mois de chaban (25 octobre 1382); et je trouvai enfin le loisir de me retremper dans l'étude.

[1] Variante : الرايس, *Er-Raïs*. — [2] *Histoire des Berbers*, t. III, p. 110.

Je me rends en Orient et je remplis les fonctions de cadi au Caire.

Le 1er du mois de chouwal, nous arrivâmes au port d'Alexandrie, après une traversée d'environ quarante jours. Huit jours auparavant, El-Melek ed-Dhaher (Barcouc) avait enlevé le trône à la famille de ses anciens maîtres, les descendants de Calaoun. Cela ne nous étonna nullement, car le bruit de son ambition s'était répandu jusqu'aux pays les plus éloignés. Je passai un mois à Alexandrie dans les préparatifs pour le pèlerinage; mais des circonstances m'ayant empêché, cette année-ci, de me mettre en route, je me rendis au Caire.

Le 1er du mois de dou 'l-hiddja (5 février 1383) j'entrai dans la métropole de l'univers, le jardin du monde, la fourmilière de l'espèce humaine, le portique de l'islamisme, le trône de la royauté, ville embellie de châteaux et de palais, ornée de couvents de derviches et de colléges, éclairée par des lunes et des étoiles d'érudition. Sur chaque bord du Nil s'étendait un paradis; le courant de ses eaux remplaçait, pour les habitants, les eaux du ciel, pendant que les fruits et les biens de la terre leur offraient des salutations. Je traversai les rues de cette capitale, encombrées par la foule, et ses marchés, qui regorgeaient de toutes les délices de la vie.

Nous ne pûmes discontinuer de parler d'une ville qui déployait tant de ressources et fournissait tant de preuves de la civilisation la plus avancée. J'avais autrefois demandé à mes maîtres et à mes condisciples, lorsqu'ils revenaient du pèlerinage, ce qu'ils pensaient du Caire; j'avais aussi interrogé les négociants, et leurs réponses, quoique différentes par la forme, s'accordaient par le fond. Ainsi mon professeur, El-Maccari, grand cadi de Fez et chef du corps des *uléma*, me dit : « Celui qui n'a pas vu le Caire n'a pas connu la grandeur de l'islamisme. » Notre maître, Ahmed Ibn Idrîs, chef des *uléma* de Bougie, à qui je fis la même question, me répondit que les habitants étaient *hors de compte*, indiquant, en même temps, par ces mots, que leur nombre était incalculable, et que le bonheur dont ils jouissaient les empêchait de *tenir aucun compte* de l'avenir. Je citerai encore la

parole de notre maître, Abou 'l-Cacem el-Bordji, *cadi 'l-asker*[1] de Fez, qui, en l'an 756, lors de son retour d'une mission auprès du souverain de l'Égypte, répondit au sultan Abou Eïnan, quand ce prince lui demanda ce qu'il pensait du Caire : « Ce qu'on voit en songe surpasse la réalité; mais tout ce qu'on pourrait rêver du Caire serait au-dessous de la vérité. »

Peu de jours après mon arrivée, les étudiants vinrent en foule me prier de leur donner des leçons. Malgré mon peu de savoir, il me fallut consentir à leur désir, et je commençai à faire un cours dans le Djamê 'l-Azher[2]. On me présenta ensuite au sultan[3], qui m'accueillit avec beaucoup d'affabilité et m'assigna une pension sur les fonds de ses aumônes, selon sa manière habituelle d'agir envers les savants. J'espérais alors que ma famille viendrait me rejoindre; mais le sultan de Tunis l'empêcha de partir, dans l'espoir de me ramener auprès de lui. Pour lui faire changer d'avis, il me fallut avoir recours à la médiation du sultan égyptien. Vers cette époque, une place de professeur au collége d'El-Camhiya[4] vint à vaquer par la mort de celui qui l'occupait, et El-Melek ed-Dhaher me choisit pour la remplir.

Telle était encore ma position quand le sultan, dans un moment de mécontentement, destitua le cadi malékite. Il y a ici un cadi pour chacun des quatre rites orthodoxes; ils portent tous le titre de *cadi 'l-codat* (cadi des cadis); mais la prééminence appartient au cadi cha-

[1] Voyez ci-devant, page XXXIV, note 4.

[2] *La brillante mosquée* (*El-Djamê 'l-Azher*) est encore la première université de l'Égypte.

[3] Selon Abou 'l-Mehacen, dans son Dictionnaire biographique, intitulé *El-Minhel es-Safi*, manuscrit de la Bibliothèque impériale, ce fut à l'émir Ala ed-Dîn Tambogha el-Djeubani qu'Ibn Khaldoun dut sa présentation au sultan.

[4] Le collége appelé *El-Medresat el-Camhiya* « le collége à blé » fut fondé, l'an 566 (1171 de J. C.), par le sultan Saladin, pour l'enseignement du droit malékite. Il installa quatre professeurs dans ce collége, qui devint le principal séminaire des malékites. Cet établissement possédait une terre dans le Feïyoum, dont les récoltes en blé (*camh*) furent régulièrement distribuées aux élèves. De là vient le nom de *Camhiya*. En l'an 825 (1422), le sultan El-Mélek el-Achref Bersebaï s'empara d'une partie des biens (*ouakf*) appartenant à cette institution et les concéda à deux de ses mamlouks. (El-Macrîzi, dans son *Khitat*, t. II, p. ٣٩٤, de l'édition de Boulac.)

feïte, non-seulement à cause de l'étendue de sa juridiction, qui embrasse les provinces orientales et occidentales ainsi que celles du Saîd (la haute Égypte) et d'El-Feïyoum, mais parce qu'à lui seul appartient le droit de surveiller l'administration des biens des orphelins et celle des legs testamentaires.

En l'an 786 (1384 de J. C.), le sultan déposa le cadi malékite, comme je viens de le dire, et me fit l'honneur de me désigner pour remplir la place vacante. Ce fut en vain que je le priai de m'en dispenser; il n'écouta que sa volonté, et, m'ayant revêtu d'une robe d'honneur, il envoya les grands officiers de la cour m'installer au tribunal établi dans la *Salehiya*, collége situé dans (la rue appelée) *Beïn el-Casreïn*.

Dans l'exécution des devoirs dont je me voyais chargé[1], je tra-

[1] Le texte du morceau qui va suivre a été tellement altéré par des copistes ignorants, qu'il est à peine intelligible. Je l'ai restitué à l'aide de trois manuscrits, et je le reproduis ici sous une forme correcte:

فقمت بما دفع الىّ من ذلك المقام المحمود ووفيت جهدى بما امننى عليه من احكام الله لا تاخذنى فى الحق لومةُ لايم ولا يزعنى عنه جاه ولا سطوة مسويا بين الخصمين أُخذا بحق الضعيف من الحكمين معرضا عن الشفاعات والوسايل من الجانبين جانحا الى التثبت فى سماع البينات والنظر فى عدالة المنتصبين لتحمل الشهادة كان البرّ منهم مختلطا بالفاجر والطيب ملتبسا بالخبيث والحكّام ممسكون عن انتقادهم متجاوزون عما يظهرون عليه من هناتهم (var. هذاتهم) لما يموّهون به من الاعتصام باهل الشوكة فان غالبهم مختلطون بالامراء معلّمين للقرءان وايمة فى الصلوات يلبسون عليهم بالعدالة فيظنون بهم الخير ويقسمون لهم الحظ من الجاه فى تزكيتهم عند القضاة والتوسل لهم فاعضل داؤُهم وفشت المفاسد بالتزوير والتدليس منهم ووقفتُ على بعضها فعاقبت فيه بموجع العقاب ومولم النكال وتادّى الىّ العلم بالجرح فى طايفة منهم فمنعتهم من تحمل الشهادة وفيهم كتّاب لدواوين القضاة والتوقيع فى مجالسهم قد دربوا على املاء الدعاوى وتسجيل الحكومات واستخدموا للامراء فيما يعرض لهم من العقود باحكام كتابتها وتوثيق شروطها فصار لهم بذلك شفوف على اهل طبقتهم وتمويه على القضاة بجاههم يدرعون به مما يتوقعونه من عتبهم لتعرضهم لذلك تعقلا بهم (var. بذلك لفعلاتهم) وقد تسلّط بعض منهم قلمه على العقود المحكمة فيوجد السبيل الى حلّها بوجه فقهى او كتابى ويبادر الى ذلك متى دعاه اليه داعى جاه او منحة وخصوصا فى الاوقاف التى جاوزت حدود النهاية فى هذا المصر بكثرة عوالمه فاصبحت خافية الشهرة مجهولة الاعيان عرضة للبطلان باختلاف المذاهب المنصوبة للحكام (للحكم ?) بالبلد فمن اختار فيها بيعا او تمليكا

vaillai avec un zèle digne de louange, et je fis tous mes efforts pour justifier la bonne opinion du prince qui m'avait confié l'application

وملاهم حسدا وحقدا علىّ وخلوا الى اهل جلدتهم من سكان الزوايا المنتحلين للعبادة يشرون بها الجاه ليجروا على الله وربما اضطرّ اهل الحقوق الى تحكيمهم فيحكمون بما يلقى السلطان (leg. الشيطان) على السنتهم ويترخصون به للاصلاح لا يزعهم الدين عن التعرض لاحكام الله بالجهل فقطعتُ الحبل فى ايديهم وامضيت احكام الله فيمن اجاروه فلم يغنوا عنه من الله شياً واصبحتْ زواياهم مهجورة وبيرهم التى يمتاحون منها معطلة وانطلقوا يواطنون (يراطنون .var. يواطئون .leg) السفهاء فى النيل من عرضى وسوء الاحدوثة عنى بمختلف الافك وقول الزور يبثّونه فى الناس ويدسّون الى السلطان التظلّم منى فلا يصغى اليهم وانا فى ذلك محتسب الى الله عنى ما بليت معرِض فيه عن الجاهلين وماضٍ على سبيل سواء من الصرامة وقوة الشكيمة وتحرّى المعدلة وخلاص الحقوق والتنكب عن خطة الباطل متى دعيت اليها وصلابةِ العود عن الجاه والاعراض متى غمزنى لامِسُها ولم يكن ذلك شان من رافقته من القضاة فنكروه علىّ ودعونى الى تبعهم فيما يصطلحون عليه من مرضاة الاكابر ومراعاة الاعيان والقضاء للجاه بالصور الظاهرة او دفع الخصوم اذا تعددت بناءً على ان الحاكم لا يتعين عليه الحكم مع وجود غيره وهم يعلمون ان قد تمالـُوا عليه وليت شعرى ما عذرهم فى الصور الظاهرة اذا علموا خلافها والنبى صلى الله عليه وسلم يقول فى ذلك من قضيت له من حق اخيه شيًا فانما اقضى له النار فابيت فى ذلك كله الا اعطاء العهدة حقها والوفاء لها ولمن قلّدنيها فاصبح الجميع علىّ

شارطوه واجابوه مفتاتين فيه على الحكّام الذين ضربوا دونه سدّ الحظر والمنع حماية على (عن .var) التلاعب وفشا من ذلك الضرر فى الاوقاف وطرق الغرر فى العقود والاملاك فعاملتُ اللة فى حسم ذلك بما اسفهم علىّ واحقدهم ثم التفتُّ الى اهل الفتيا بالمذهب وكان الحكام منهم على جانب من الحيرة لكثرة معارضتهم وتلقينهم الخصوم وفتياهم بعد نفوذ الحكم واذا فيهم (بهم .var) اصاغر بينماهم يتشبثون باذيال الطلب والعدالة ولا يكادون اذا بهم طفروا (ظهروا .var) الى مراتب الفتيا والتدريس فاقتعدوها وتناولوها بالجزاف واحتازوها من غير مترب (leg. مترب) ولا متنقد للاهلية ولا مرشّح اذ الكثرة فيهم بالِغة ومن كثرة الساكن مشنقة (مشتقة .var) وقلم الفتيا فى هذا المصر طلق وعنانها مرسل يتجاذب كل الخصوم منه رسنا ويتناول من حافته شقًا يروم به الفلج على خصمه ويستظهر به لارغامه فيعطيه المفتى من ذلك ملّ رضاه وكفاء امنيته متتبعا اياه فى شعاب الخلاف فتتعارض الفتاوى وتتناقض ويعظم الشغب ان وقعت بعد نفوذ الحكم والخلاف فى المذاهب كثير والانصاف متعذر واهلية المفتى اوشهرة الفتيا ليس تمييزها للعامى فلا يكاد هذا المدد ينحصر ولا الشغب ينقطع فصدعتُ فى ذلك بالحق وكبحت اعنّة اهل الهوى والجهل ورددتهم على اعقابهم وكان فيهم ملتقطون سقطوا من المغرب يشعوذون بمفترق من اصطلاحات العلوم هنا وهناك لا ينتمون الى شيخ مشهور ولا يعرف لهم كتاب فى فن اتخذوا الناس هزوا وعقدوا المجالس مثلبة للاعراض وماسّة للحرم فارغمهم ذلك منى

des lois de Dieu. Pour ne laisser aucune prise à la malignité des censeurs, je m'appliquai à rendre la plus exacte justice à tout le monde, sans me laisser influencer par le rang ni par la puissance de qui que ce fût; je protégeai le faible contre le fort; je repoussai toute démarche, toute sollicitation, soit d'une des parties, soit de l'autre, pour m'en tenir uniquement à l'audition des preuves testimoniales. Je m'occupai aussi d'examiner la conduite des *adels*[1] qui servaient de témoins aux actes, et je reconnus que parmi eux se trouvaient des hommes pervers et corrompus. Cela provenait de la faiblesse du *hakem*[2], qui, au lieu de scruter rigoureusement le caractère de ces individus, s'en tenait aux simples apparences et se laissait influencer par le prestige du haut patronage qui paraissait les entourer. Les voyant employés, soit comme imams domestiques chez des gens haut

البّا ولمن تنادى بالتاقّف منى عونا وفى النكير علىّ امّةً واسمعوا الشهود الممنوعين ان قد قضيت فيهم بغير الحق لاعتمادى على علمى فى الجرح وهى قضية الاجماع وانطلقت الالسنة وارتفع الصخب وارادنى بعض على الحكم بغرضهم فوقفت واغروا بى الخصوم فتنادوا بالتظلم عند السلطان وجمَع القضاةَ واهل الفتيا فى مجلس جُعل للنظر فى ذلك فخلصتُ تلك (بتلك .l) الحكومة من الباطل خلوصَ الابريز وتبيّن امرهم للسلطان وامضيتُ فيها حكم الله ارغاما لهم فَغَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ ودسّوا لاولياء السلطان وعظماء الخاصّة يقبّحون لهم اهمالَ جاههم وردّ شفاعاتهم مموّهون بان الحامل على ذلك جهل المصطلح وينفقون هذا الباطل بعظايم ينسبونها الىّ تبعث الحليم وتغرى الرشيد يستثيرون حفايظهم علىّ ويشربونهم البغضاء لى والله مجازيهم ومسايلهم فكثر الشغب علىّ من كل جانب واظلم الجو بينى وبين اهل الدولة

[1] Les *adels* remplissent les fonctions de notaire, d'assesseur de cadi et de greffier.

[2] Par le mot *hakem*, l'auteur veut sans doute désigner l'officier chargé de surveiller l'administration judiciaire et de faire exécuter les sentences prononcées par les cadis. On voit, par ce qui suit, qu'il remplissait aussi les fonctions de *mozekki* « purificateur, » c'est-à-dire qu'il indiquait au cadi les personnes dont le témoignage pourrait être reçu au tribunal. Quand le cadi avait des doutes sur l'intégrité d'un témoin, il s'adressait secrètement au *mozekki* du quartier, pour savoir de lui si cet individu jouissait d'une bonne réputation. Le *mozekki* entamait une enquête, afin de constater que le témoin était, soit un homme *pur* et vertueux, soit un homme vicieux. Si le rapport était favorable, cela s'appelait *tezkiya* « purification, » et *tâdîl* « justification; » dans le cas contraire, on usait de la désignation de *tedjrîh* « blessure, improbation. » Ce dernier mot dérive d'une racine qui signifie *blesser;* en effet, un pareil rapport portait atteinte à la réputation d'un homme. (Voy. ci-après, page 72, note 1.)

placés, soit comme précepteurs chargés d'enseigner le Coran aux enfants de bonne maison, le *hakem* les considérait comme des hommes de bien, et, pour s'en faire des amis, il disait, dans les rapports adressés au cadi, qu'ils étaient des personnes d'une probité éprouvée. Le mal était invétéré; des traits scandaleux de la fraude et de la malversation des *adels* s'étaient répandus dans le public, et, comme plusieurs de ces méfaits vinrent à ma connaissance, j'en châtiai les auteurs avec la plus grande sévérité.

Je reconnus aussi chez quelques-uns d'entre eux des choses qui portaient atteinte à leur considération, et pour cette raison je les empêchai de servir de témoins. Dans leur nombre se trouvaient des greffiers attachés aux bureaux des cadis et chargés de prendre note des sentences prononcées à l'audience; des hommes rompus à la rédaction des plaintes, habiles à formuler des jugements, et qui se faisaient employer par des hommes puissants pour dresser leurs actes et conventions. Cela les plaçait au-dessus de leurs confrères et imposait tellement aux cadis, que ces magistrats n'osaient leur faire le moindre reproche.

Il y en avait aussi qui consacraient leur plume à attaquer les actes les plus authentiques, afin de les faire annuler pour un vice, soit de forme, soit de fond. L'offre d'un cadeau ou la perspective d'un avantage mondain suffisait pour les entraîner dans cette voie. C'était particulièrement le cas quand il s'agissait de *ouakfs* (biens consacrés à perpétuité aux mosquées ou à des fondations pieuses), qui existaient en nombre énorme dans la ville du Caire. Comme il y en avait dont l'institution était ignorée ou peu connue, on trouvait, dans la jurisprudence de l'un ou de l'autre des quatre rites, quelque moyen d'en annuler plusieurs. Celui qui désirait acheter ou vendre un *ouakf* faisait un arrangement avec ces fourbes, et obtenait d'eux un concours efficace. Cela se pratiquait au mépris de l'autorité des magistrats, qui essayaient en vain d'arrêter ces malversations et d'empêcher qu'on ne se jouât du bon droit.

M'étant aperçu qu'à la suite des attaques dirigées contre les *ouakfs*,

le même esprit d'égarement tournait ses armes contre les titres de propriété, les contrats et les biens immeubles, j'implorai l'aide de Dieu et je travaillai à extirper ces abus, sans m'inquiéter de la haine que mon intervention devait m'attirer.

Ensuite je m'occupai des *muftis* (légistes consultants) de notre rite. Ces gens avaient mis les juges aux abois par leur désobéissance et leur empressement à dicter aux plaideurs des opinions juridiques (*fetoua*) entièrement contraires aux jugements que ces juges venaient de prononcer. Parmi eux se trouvaient des hommes de rien, qui, après s'être arrogé le titre d'étudiants en droit et la qualité d'*adel*, aspiraient hardiment au rang de *mufti* et de professeur, bien qu'ils n'y eussent pas le moindre titre. Ils y arrivaient pourtant, sans se donner beaucoup de peine et sans avoir fait des études préparatoires; personne n'osait les réprimander ni leur faire subir un examen de capacité, parce qu'ils formaient un corps redoutable par le nombre de ses membres; aussi, dans cette ville, le *calam* du *mufti* était au service de tous les plaideurs; ils luttaient à qui en obtiendrait l'appui, afin de faire valoir leurs propres prétentions et d'assurer la défaite de leurs adversaires. Le *mufti* leur indiquait tous les détours de la chicane; souvent les *fetouas* se contredisaient, et, pour ajouter à la confusion, on les émettait quelquefois après le prononcé des arrêts. D'ailleurs les différences offertes par les codes des quatre rites étaient si nombreuses, qu'à peine pouvait-on se faire rendre une bonne justice. Du reste le public était incapable d'apprécier le mérite d'un *mufti* ou la valeur d'un *fetoua*. Bien que les flots (de ces abus) ne cessassent de monter toujours et d'entretenir le désordre, j'entrepris d'y porter remède.

Pour montrer que j'avais la ferme intention de soutenir le bon droit, je courbai l'audace d'un tas de fripons et d'ignorants, dont une partie étaient venus du Maghreb, et qui avaient ramassé, par-ci par-là, une provision de termes scientifiques au moyen desquels ils éblouissaient les esprits; — des gens incapables de prouver qu'ils eussent étudié sous aucun maître de réputation, ou de montrer un seul ouvrage de leur composition; — des imposteurs qui se jouaient de la bonne

foi du public et qui, dans leurs assemblées, se plaisaient à calomnier les hommes de bien, et à insulter tout ce qui méritait le respect; aussi je m'attirai toute leur haine, et ils allèrent se joindre à des gens de leur trempe, les habitants des couvents (les derviches), peuple qui affiche la dévotion pour se faire valoir, tout en insultant à la majesté de Dieu; — des gens qui, lorsqu'on les prenait pour arbitres dans une affaire, la décidaient selon la suggestion de Satan et au mépris de la justice, se mettant ainsi en pleine opposition avec la loi divine, sans se laisser détourner de leur témérité par aucun sentiment religieux.

A tous ces intrigants, j'enlevai l'appui sur lequel ils comptaient; je les fis châtier selon les ordonnances de Dieu, sans que les protecteurs sur lesquels ils comptaient pussent les dérober à ma juste sévérité. Ainsi leurs lieux de retraite demeurèrent abandonnés, et le puits de leurs débordements resta comblé. Ils poussèrent alors des mauvais sujets à m'attaquer dans mon honneur et à répandre toute espèce de calomnies et de mensonges à mon sujet. Ils faisaient même parvenir secrètement au sultan des plaintes au sujet des injustices qu'ils m'attribuaient; mais ce prince ne les écouta pas.

Pendant ce temps j'offrais à Dieu, comme un titre à sa faveur, tous les dégoûts dont on m'abreuvait; je méprisais les intrigues de ces misérables, et je marchais droit mon chemin, avec la résolution ferme et décidée de maintenir le bon droit, d'éviter toutes les vanités du monde, et de me montrer inflexible aux personnes en crédit qui voulaient m'influencer.

Tels n'étaient pas, cependant, les principes des cadis mes confrères; aussi blâmèrent-ils mon austérité, en me conseillant de suivre le système qu'ils s'étaient accordés à adopter, savoir : de plaire aux grands, de montrer de la déférence pour les gens haut placés, et de juger sous leur influence toutes les fois qu'on pouvait sauver les apparences. « Ou bien, me disaient-ils, renvoyez les parties s'il y a beaucoup de causes à juger; vous pouvez vous fonder sur la maxime qu'un cadi n'est pas obligé de siéger s'il y a un autre cadi dans la lo-

calité. » Ils savaient cependant (toute l'iniquité de) la convention qu'ils avaient faite. J'aurais bien voulu savoir comment ils entendaient s'excuser devant Dieu d'avoir *sauvé les apparences,* car ils n'ignoraient pas qu'en jugeant ainsi ils portaient atteinte à la justice. Le Prophète n'a-t-il pas dit : « Si j'adjuge à quelqu'un le bien d'autrui, c'est une demeure dans l'enfer qui lui est adjugée. »

Je fermai donc l'oreille à leurs recommandations, bien décidé à remplir exactement toutes les fonctions de ma place, ainsi que mon devoir envers celui qui m'avait revêtu d'une charge si importante. Aussi tous ces gens se liguèrent ensemble et soutinrent ceux qui se plaignaient de moi ; ils poussèrent les hauts cris et firent croire aux personnes dont je m'étais refusé d'admettre le témoignage que j'avais agi à leur égard d'une manière illégale. « Il se guide uniquement, dirent-ils, d'après la connaissance qu'il possède des règles de l'*improbation,* tandis que le droit d'improuver appartient (non pas à un individu,) mais à la communauté. » Aussi les langues se déchaînèrent contre moi, et il s'éleva une clameur générale. Quelques personnes, m'ayant sollicité en vain de juger en leur faveur, écoutèrent les conseils de mes ennemis et allèrent se plaindre au sultan de mon injustice. Une assemblée nombreuse, composée de cadis et de muftis, fut chargée d'examiner l'affaire, et je m'en tirai aussi pur que l'or qui a passé par les creusets. La perversité de mes ennemis fut ainsi connue du sultan et, pour les mortifier davantage, j'exécutai contre eux les ordonnances de Dieu.

Alors *ils sortirent le matin avec un dessein bien arrêté* (*Coran,* sourate, LXVIII, verset 25), et ils intriguèrent auprès des intimes du sultan et des grands de la cour, leur faisant croire que je m'étais conduit d'une façon odieuse en montrant si peu d'égard aux sollicitations des personnages haut placés, et que, pour agir de la sorte, j'avais dû ignorer les usages de mon office. Pour faire accepter ces faussetés, ils m'attribuèrent des actions abominables dont une seule aurait suffi pour m'attirer l'indignation de l'homme le plus doux et la haine de tous les honnêtes gens. Une clameur générale s'éleva contre moi ;

mais Dieu leur en fera rendre compte, et c'est de lui qu'ils auront leur rétribution. Dès ce moment les hommes du gouvernement ne me montrèrent plus la même bienveillance qu'auparavant.

A cette même époque, un coup funeste vint me frapper : toute ma famille s'était embarquée dans un port du Maghreb pour me rejoindre; mais le vaisseau sombra dans un ouragan et tout le monde périt. Ainsi un seul coup m'enleva à jamais richesses, bonheur et enfants. Accablé de mon malheur, je cherchai des consolations dans la prière, et je pensai à me démettre de ma charge; mais, craignant de mécontenter le sultan, j'écoutai les conseils de la prudence et je la gardai. Bientôt la faveur divine vint me tirer de cet état pénible : le sultan, puisse Dieu le protéger! mit le comble à ses bontés en me permettant de déposer un fardeau que je ne pouvais plus porter et à quitter une place dont, à ce qu'on prétendait, je ne connaissais pas les usages. Aussi je remis l'office de cadi à celui qui l'avait exercé avant moi, et de cette manière je me vis débarrassé de mes chaînes. Rentré dans la vie privée, je me retrouvai entouré de la considération générale; on me plaignait, on me louait, on faisait des vœux pour mon bonheur; tous les yeux m'exprimaient la sympathie, et tous les souhaits appelaient le moment où je serais réintégré dans ma place. Le prince, toujours bienveillant, me laissa jouir des avantages qu'il m'avait déjà faits, et me continua sa haute protection; mais moi, bornant mes désirs à la félicité de la vie future, je m'occupai à enseigner, à lire le Coran, à compiler et à rédiger, espérant que Dieu me permettrait de passer le reste de mes jours dans les exercices de la dévotion, et qu'il ferait disparaître tout ce qui pourrait s'opposer à mon bonheur dans l'autre vie.

Je pars pour le pèlerinage.

Trois années venaient de s'écouler depuis ma destitution quand je me décidai à faire le pèlerinage. Ayant pris congé du sultan et des émirs, qui du reste pourvurent plus qu'abondamment à tous mes besoins, je quittai le Caire vers le milieu de ramadan 789 (octobre

1387 de J. C.), pour me rendre à Tor, port situé sur la côte orientale[1] de la mer de Suez. Le dixième jour du mois suivant je m'embarquai à Tor, et après un mois de navigation j'arrivai à Yenbo. Ayant rencontré le *mahmil*[2] dans cet endroit, nous l'accompagnâmes à la Mecque, où nous fîmes notre entrée, le 2 du mois de dou 'lcâda. Après avoir accompli les devoirs du pèlerinage, je m'en retournai (le mois suivant) à Yenbo, où je restai cinquante jours avant que le temps permît à notre vaisseau de prendre la mer. Nous partîmes enfin; mais, arrivés près de Tor, un vent contraire nous empêcha d'y aborder, et nous mit dans la nécessité de traverser la mer et de débarquer sur la côte occidentale[3], à El-Coseïr. De là nous fûmes escortés par des Arabes jusqu'à Cous, chef-lieu de la haute Égypte; et, après y avoir pris quelques jours de repos, nous nous embarquâmes sur le Nil; trente jours plus tard, au mois de djomada (mai-juin 1381), nous arrivâmes au Caire. Je m'empressai d'offrir mes devoirs au sultan et de l'informer que j'avais fait des prières pour sa prospérité. Il accueillit mes paroles avec bienveillance et continua à me favoriser de sa protection[4].

[1] L'auteur a écrit, par inadvertance, الغربى « occidentale. »

[2] Le *mahmil* est une espèce de boîte pyramidale, couverte d'ornements et d'inscriptions, et portée à dos de chameau. Le souverain d'Égypte l'envoyait à la Mecque tous les ans, avec la caravane des pèlerins. On a supposé que le *mahmil* renferme le drap qui doit servir de couverture à la Câba, et qu'on renouvelle tous les ans; mais cette opinion est erronée : le *mahmil* est toujours vide et sert seulement à constater la suprématie du prince qui l'envoie.

[3] Ici encore l'auteur fait une erreur du même genre que la précédente; il a écrit الشرقى, « l'orientale. »

[4] Ibn Kaldoun parle maintenant de la rencontre qu'il avait faite, à Yenbo, du jurisconsulte Abou 'l-Cacem Mohammed, fils d'Ibrahîm es-Saheli et petit-fils d'Et-Toucïdjen. (Voyez *Journal asiatique* de mars 1843, p. 266, note.) Ce docteur y était venu aussi pour faire le pèlerinage et, comme il se trouvait chargé d'une lettre pour notre auteur, de la part d'Ibn Zemrek, vizir et secrétaire particulier d'Ibn el-Ahmer, roi de Grenade, il s'empressa de la lui remettre. Dans cet écrit, qui est partie en vers, partie en prose, le vizir rappelle à Ibn Khaldoun leur ancienne amitié et le prie de présenter au sultan Barcouc un poëme qu'il avait composé en l'honneur de ce prince et qui se trouvait joint à la lettre. Comme les extraits qu'Ibn Khaldoun nous donne de cette lettre n'offrent rien d'important, je passe à la suite de son récit.

Quelque temps après, ce prince eut à subir une rude épreuve [1]; mais, Dieu l'ayant replacé sur le trône, je retrouvai auprès de lui la même bienveillance qu'il m'avait toujours montrée. Depuis mon retour, j'ai continué jusqu'à ce moment, c'est-à-dire au commencement de l'an 797 (fin d'octobre 1394), à vivre dans la retraite, jouissant d'une bonne santé et uniquement occupé de l'étude et de l'enseignement. Puisse Dieu nous accorder ses grâces, étendre sur nous son ombre tutélaire et regarder nos œuvres comme méritoires!

Les indications suivantes serviront à faire connaître ce qui arriva à Ibn Khaldoun depuis son retour de la Mecque jusqu'à sa mort :

« Le 10 du mois de ramadan 801 (17 mai 1399 de J. C.) [2], on expédia un courrier à Ouéli 'd-Dîn Abd er-Rahman Ibn Khaldoun, qui demeurait alors dans son village, situé dans la province d'El-Feïyoum. (On l'appelait au Caire) pour remplir les fonctions de cadi malékite, place pour laquelle le cadi Cheref ed-Dîn avait offert une somme de soixante et dix mille dirhems (de trente à quarante mille francs), que le sultan refusa. Le 15 du même mois, Ibn Khaldoun arriva au Caire et obtint la charge de cadi malékite, en remplacement de Nacer ed-Dîn Ibn et-Tenneci, qui venait de mourir. Il fit aussitôt procéder à des enquêtes sur la moralité des individus qui servaient de témoins, et ordonna la fermeture de plusieurs cabarets. On rouvrit ces établissements après sa déposition [3]. »

Le village dont il est fait mention ici fut probablement un *ictâ* (concession, bénéfice) que le sultan lui avait assigné pour son entretien.

[1] L'an 791 (1389 de J. C), Barcouc fut détrôné par l'émir Ilbogha, qui remit sur le trône El-Melek es-Saleh Achref, prince auquel Barcouc avait enlevé l'autorité suprême. Quelques mois plus tard celui-ci se ressaisit du pouvoir.

[2] El-Macrîzi, *Solouk*, manuscrit de la Bibliothèque impériale, ancien fonds, n° 674, t. III, fol. 5 r°.

[3] Ibn Cadi Chohba, manuscrit, ancien fonds, n° 687, fol. 142 v°.

À cette époque, le gouvernement égyptien paraît avoir eu pour règle de ne conserver le même cadi en exercice que pour un temps assez court; presque chaque mois il y eut des destitutions et des nominations de cadis; aussi le remplacement d'Ibn Khaldoun ne se fit pas attendre. Il avait d'ailleurs perdu son meilleur appui, le sultan El-Mélek ed-Dhaher Barcouc, qui mourut le 15 choual 801 (21 juin 1399).

« Le jeudi 12 moharrem 803 (4 septembre 1400), le grand cadi (cadi 'l-codat) Oue'li 'd-Dîn Abd er-Rahman Ibn Khaldoun fut remplacé par le cadi Nour ed-Dìn Ali Ibn el-Djelal, par suite d'une promesse qu'on avait faite à celui-ci [1]. »

Selon Ibn Cadi Chohba [2], le motif de ce changement fut la sévérité d'Ibn Khaldoun et sa promptitude à infliger des punitions. En cette occasion, il fut cité devant le grand chambellan (ministre d'état) et mis aux arrêts. Quelque temps après on le nomma professeur au collége malékite, en remplacement d'Ibn el-Djelal.

Au mois de rebiâ second de la même année (novembre-décembre 1400), El-Melek en-Nacer Feredj, fils de Barcouc et sultan d'Égypte, apprit que Tîmour [3] venait d'emporter d'assaut la ville d'Alep. Craignant le même sort pour Damas et les autres villes de la Syrie, Feredj sortit du Caire le jour même, et alla camper auprès de la Reïdaniya, mosquée située hors de la porte de Bab el-Fotouh. De là il se mit en marche pour Damas, emmenant avec lui ses émirs, le khalife, les grands cadis des rites chafeïte, malékite et hanbalite; mais il laissa

[1] *Solouk*, fol. 22 r°; Bedr ed-Dîn, manuscrit n° 684, fol. 36 r°; *Anbâ 'l-Ghomr*, manuscrit n° 658, fol. 174 v°.

[2] Manuscrit n° 687, fol. 170.

[3] Le célèbre Tamerlan. Dans ces extraits, le nom de ce conquérant est écrit tantôt *Tîmour* et tantôt *Témerlenk*, c'est-à-dire, *Timour le Boiteux*. De ce dernier nom, les Européens ont formé *Tamerlan*.

après lui le cadi hanéfite, qui était malade. Il ordonna à l'émir Yachbek de partir pour la même destination et d'emmener Ibn Khaldoun avec lui[1].

On sait que le gouvernement mamlouk de l'Égypte reconnaissait la suprématie des Abbacides, et qu'il gardait toujours au Caire un fantôme de khalife appartenant à cette famille.

Le jeudi 6 du mois de djoumada premier (24 décembre 1400), le sultan fit son entrée à Damas, et alla s'installer dans la citadelle; mais, ayant appris que l'avant-garde de Tîmour approchait de la ville, il sortit, le samedi suivant, pour aller au-devant de l'ennemi. Deux combats eurent lieu, et Tîmour s'était presque décidé à éviter une troisième rencontre, quand plusieurs émirs égyptiens, et un grand nombre de mamlouks, abandonnèrent leur sultan et prirent la route du Caire. Ils avaient, à ce qu'on a prétendu, l'intention de mettre sur le trône un officier mamlouk nommé *le cheïkh Ladjîn*[2]. Les autres émirs, consternés de cette trahison, enlevèrent le sultan de nuit, à l'insu de l'armée, et le ramenèrent en Égypte. Le reste des troupes se débanda, à l'exception du faible détachement qui formait la garnison de Damas. Les habitants de cette ville pensèrent d'abord à faire une vigoureuse résistance; mais, se voyant cernés de toute part, ils se décidèrent à envoyer le grand cadi, Ibn Moflih, avec une députation de cadis, de négociants et de notables auprès de Tîmour, afin de traiter avec lui. Comme le commandant de la garnison égyptienne ne voulut consentir à aucun arrangement, ni permettre à la députation de sortir de la ville, les envoyés se firent descendre du haut de la muraille au moyen de cordes, et se rendirent ensuite au camp des assiégeants. Tîmour, les ayant reçus,

[1] *Solouk*, fol. 24 r°; Ibn Cadi Chohba, fol. 174 v°; Bedr ed-Dîn, fol. 38 r°.

[2] *Solouk*, fol. 26 r°; Ibn Cadi Chohba fol. 177 r°; Bedr ed-Dîn, fol. 39 v°.

consentit à se retirer moyennant une contribution d'un million de dinars (environ douze millions de francs); mais, quand la somme lui fut payée, il exigea encore dix mille dinars[1]. On eut alors l'imprudence de le laisser occuper une des portes de la ville par un détachement de troupes chargé de maintenir l'ordre parmi les Tartares qui y entreraient pour faire des emplettes. Tîmour profita de cette occasion pour s'emparer de la place. Il enleva aux habitants toutes leurs richesses, et en fit périr un grand nombre dans les tortures. Le reste fut emmené captif, et Damas devint la proie des flammes.

Nous allons examiner ce que devint Ibn Khaldoun pendant ces événements désastreux.

« Le cadi 'l-codat Ouéli 'd-Dîn Abd er-Rahman Ibn Khaldoun était à Damas lors du départ du sultan. Quand il apprit cette nouvelle, il descendit du haut de la muraille au moyen d'une corde, et alla trouver Tîmour. Ce prince l'accueillit avec distinction, et le logea chez lui; puis il l'autorisa à rentrer en Égypte[2]. »

« Quand Ibn Khaldoun se trouva enfermé à Damas, il descendit du haut de la muraille au moyen d'une corde, et, s'étant rendu au milieu des troupes de Tîmour, il se fit conduire auprès de leur chef. Tîmour, frappé de son air distingué, ébloui même par ses discours, le fit asseoir, et le remercia de lui avoir procuré l'occasion de connaître un homme si savant. Il le retint auprès de lui et le traita avec les plus grands égards, jusqu'au moment où il lui accorda la permission de partir. Il lui fournit aussi des provisions pour la route.

« Le jeudi 1er châban (17 mars 1401), Ibn Khaldoun arriva au Caire, ayant quitté Damas avec l'autorisation de Tîmour, qui lui avait donné un sauf-conduit signé de sa propre main. La suscription se composait des mots *Tîmour Gorghan*[3]. Grâce à l'intervention d'Ibn

[1] *Anbâ 'l-Ghomr.*

[2] El-Macrîzi, dans son *Solouk*, fol. 27 v°.

[3] Selon Abou 'l-Mehacen, ms. arabe, n° 666, fol. 83, le mot *Gourghan* est l'équi-

Khaldoun, plusieurs prisonniers obtinrent la permission de partir avec lui. Parmi eux se trouvait le cadi Sadr ed-Dîn Ahmed, fils du grand cadi Djemal ed-Dîn el-Caïsari, et inspecteur de l'armée[1]. »

Entendons Ibn Cadi Chohba sur les mêmes faits :

« Le premier jour du mois de châban, le cadi Ouéli 'd-Dîn Ibn Khaldoun arriva au Caire avec le cadi Sadr ed-Dîn, fils de Djemal ed-Dîn, et le cadi Saad ed-Dîn, fils du cadi Cheref ed-Dîn, le Hanbalite. Ils étaient du nombre de ceux qu'on avait laissés en Syrie, et auxquels les ennemis avaient coupé la retraite. Ibn Khaldoun s'était trouvé avec les autres cadis lorsqu'ils sortirent de Damas pour se rendre auprès de Tîmour. Ce prince, ayant appris qui il était, le reçut avec de grands égards, et lui demanda une liste écrite des pays et des déserts du Maghreb (la Mauritanie), ainsi que des noms des tribus qui habitaient cette contrée. S'étant fait expliquer cette liste en persan, il en témoigna à l'auteur sa haute satisfaction, et lui demanda s'il n'avait pas composé une histoire du Maghreb. Ibn Khaldoun lui répondit : « Bien « plus, j'ai rédigé l'histoire de l'Orient et de l'Occident, et j'y ai « parlé de tous les rois; j'ai composé aussi une notice sur vous, et « je voudrais vous en donner lecture, afin de pouvoir en corriger « les inexactitudes. » Tîmour lui donna cette permission, et, quand il entendit sa propre généalogie, il lui demanda comment il l'avait apprise. Ibn Khaldoun lui répondit qu'il la tenait de marchands dignes de foi, qui étaient venus dans son pays. Il lut ensuite le récit des conquêtes de Tîmour, de son histoire personnelle et de ses commencements. Le prince, ayant entendu cette lecture, exprima sa satisfaction et dit à l'auteur : « Voulez-vous venir dans mon pays? » Celui-

valent des mots arabes صهر الملوك (allié aux rois par des mariages). Ibn Arab-chah dit, dans sa Vie de Tamerlan (t. I, p. 29 de l'édition de Manger), que ce prince, après avoir conquis la Transoxiane, épousa plusieurs filles de rois et ajouta à ses autres titres celui de *Gourghan*, mot qui, dans le langage des Moghols, signifie *gendre*, voulant indiquer, par ce nouveau titre, qu'il était devenu le gendre de plusieurs rois. On peut voir, sur ce mot, le *Journal asiatique* d'octobre 1828 et le numéro de décembre 1829.

[1] *Solouk*, fol. 28 v°.

ci répondit : « J'aime l'Égypte et l'Égypte m'aime ; il faut absolument « que vous me permettiez de m'y rendre, soit maintenant, soit plus « tard, afin de pouvoir arranger mes affaires ; ensuite je viendrai me « mettre à votre service. » Le prince lui permit de partir et d'emmener avec lui les personnes qu'il voulait. Je tiens ce récit du cadi Chihab ed-Dîn Ibn el-Eïzz, qui avait assisté à une partie de cet entretien [1]. »

Ces extraits constatent que notre historien eut une entrevue avec Tîmour, et que ce conquérant l'avait très-bien accueilli. Ils servent aussi à confirmer, jusqu'à un certain point, le récit d'un autre historien contemporain, Ibn Arab-chah. En voici la traduction d'après les manuscrits de la Bibliothèque impériale, et l'édition de l'*Adjaïb el-Macdour* imprimée à Calcutta. On sait que le texte et la traduction, publiés par Manger, offrent tant de fautes qu'on ne peut pas s'y fier.

« Quand ils (les habitants de Damas) [2] se virent trompés dans leurs espérances (par le départ précipité du sultan d'Égypte), et qu'ils reconnurent le malheur qui venait de leur arriver, ils réunirent les grands de la ville, les chefs et les étrangers marquants qui s'y trouvaient en ce moment, savoir : le grand cadi hanefite Ibn el-Eïzz, son fils, le grand cadi Chihab ed-Dîn, le grand cadi hanbalite Ibn Moflih, le grand cadi hanbalite de Naplous, Chems ed-Dîn ; le cadi Ibn Abi Teïyeb, secrétaire particulier (du sultan) ; le cadi et vizir Chihab ed-Dîn Ibn es-Chehîd, — le titre de vizir conservait encore quelque éclat ; — le cadi chafeïte Chihab ed-Dîn ed-Djeïyani, le cadi hanefite Ibn el-Coucha et le *naïb el-Hokm* (lieutenant gouverneur). Ces personnages distingués sortirent de la ville pour demander grâce, après s'être concertés sur la conduite qu'ils devaient tenir.

« Lors du départ du sultan avec ses troupes, le cadi Ibn Khaldoun se vit environné par l'armée de Tîmour. C'était un homme très-dis-

[1] Ibn Cadi Chohba, fol. 181.

[2] Manger, *Vita Timuri*, t. II, p. 59; *Adjaïb el-Macdour*, édition de Calcutta, p. ٢١٠.

tingué, et un de ceux qui étaient venus (en Syrie) avec le sultan. Quand celui-ci eut renoncé à son entreprise, Ibn Khaldoun ne s'en aperçut probablement pas, de sorte qu'il se trouva pris (dans la ville) comme dans un filet. Il logeait au collége Adeliya, et ce fut là que les personnes dont nous avons cité les noms allèrent le trouver pour remettre à sa prudence la conduite de cette affaire. Comme ses idées s'accordaient avec les leurs, ils lui confièrent avec empressement l'entière direction de l'entreprise. En effet, ils n'auraient pas pu se dispenser de son concours; il était *malékite* de secte et d'aspect [1], un second Asmaï pour l'instruction et le savoir [2]. Il partit avec eux, portant un turban léger, un habillement de bon goût, et un burnous aussi fin que son esprit, et semblable (par sa couleur foncée) aux premières ombres de la nuit [3].

« Ils le mirent à leur tête, parfaitement disposés à consentir aux conditions, avantageuses ou non, qu'il pourrait obtenir par ses paroles et ses démarches. Ayant paru en présence de Tîmour, ils se tinrent debout, remplis de frayeur et d'appréhension, jusqu'à ce que ce prince daignât calmer leurs inquiétudes en leur permettant de s'asseoir. Alors il s'approcha d'eux avec empressement, et passa de l'un à l'autre en souriant; puis il commença à les examiner attentivement, en observant leur conduite et en étudiant leurs paroles. Frappé de l'aspect d'Ibn Khaldoun, dont l'habillement différait de celui de ses collègues [4], il dit : « Cet homme-là n'est pas de ce pays. » Ceci amena une conversation, dont nous raconterons les détails plus loin. L'entretien fini, on leur servit des plats chargés de viande bouillie, et l'on plaça

[1] Par l'expression *malékite d'aspect*, Ibn Arab-chah veut probablement dire qu'il avait l'air aussi grave et aussi imposant que Malek, l'ange préposé à la garde de l'enfer. Cette expression peut encore se rendre par les mots « beau comme un ange. »

[2] Asmaï était un philologue et un littérateur célèbre.

[3] L'ouvrage d'Ibn Arab-chah est écrit en prose rimée et rempli d'archaïsmes, de néologismes, de jeux de mots, d'allusions plus ou moins obscures et d'idées souvent très-bizarres.

[4] L'auteur de l'*Anbâ el-Ghomr* (manuscrit n° 658, fol. 223 r°) dit qu'Ibn Khaldoun ne portait pas le costume des cadis, et qu'il conservait l'habillement usité dans son pays.

devant chaque convive une portion convenable. Les uns s'en abstinrent par scrupule de conscience; d'autres négligèrent d'y toucher pour se livrer au plaisir de la conversation; mais quelques-uns, et Ibn Khaldoun, du nombre, se mirent à manger de bon appétit.....

« Pendant le repas, Tîmour les examinait à la dérobée, et Ibn Khaldoun tournait ses yeux de temps en temps vers le prince, les baissant chaque fois que celui-ci fixait ses regards sur lui. Enfin il haussa la voix et parla en ces termes : « Seigneur et émir, je rends grâce à « Dieu tout-puissant; par ma présence (dans ce monde), j'ai donné de « l'illustration aux rois des peuples, et, par mon ouvrage historique, « j'ai fait revivre le souvenir de leurs exploits. J'ai vu beaucoup de « princes arabes; j'ai été à la cour de tel et tel sultan; j'ai visité les « pays de l'Orient et de l'Occident; je me suis entretenu avec les émirs « et les lieutenants qui y commandaient, et maintenant, grâce à Dieu, « j'ai vécu assez longtemps pour voir un véritable roi, un prince qui « sait gouverner. Si les mets qu'on sert chez d'autres princes garan- « tissent du danger celui qui en mange, les vôtres ont, de plus, la « propriété d'ennoblir le convive et de le rendre fier. » Charmé de ces paroles, Tîmour tressaillit de plaisir, et, se tournant vers l'orateur, il négligea toutes les autres personnes pour converser avec lui. Il lui demanda les noms des rois de l'Occident, leur histoire et celle de leurs dynasties, et il écouta avec un vif intérêt tous ces renseignements. »

« Ouéli 'd-Dîn Abd er-Rahman Ibn Khaldoun, le malékite, grand cadi d'Égypte[1], composa un très-bel ouvrage historique qui, à ce que j'ai entendu dire à une personne qui l'avait vu, lu et compris, est rédigé sur un plan entièrement original. C'était un homme d'une grande habileté dans les affaires, et un littérateur du premier ordre. Quant à moi, je n'ai jamais eu l'occasion de le voir. Il vint en Syrie avec les troupes de l'islamisme (l'armée égyptienne), et, lors de leur retraite, il tomba entre les mains de Tîmour. L'affabilité de ce prince l'ayant mis à son aise, il lui dit dans un de leurs entretiens : « Seigneur et « émir, je vous prie, en grâce, de m'accorder l'honneur de baiser cette

[1] Manger, *Vita Timuri*, t. II, p. 786 et suivantes; *Adjaïb el-Macdour*, p. ۴۳۹.

« main qui doit subjuguer le monde. » Une autre fois, pendant qu'il parlait avec Tîmour au sujet des rois de l'Occident, et qu'il lui racontait une partie de leur histoire, ce prince, qui prenait un grand plaisir à lire les ouvrages historiques et à se les faire lire, exprima le désir de l'emmener avec lui. A cette invitation, Ibn Khaldoun fit la réponse suivante : « Seigneur et émir, il n'est plus possible que l'Égypte « ait un autre maître que vous. Quant à moi, vous me tenez lieu de « richesses, de famille, d'enfants, de patrie, d'amis et de parents; « auprès de vous, j'oublie les rois, les chefs, les grands, et même toute « l'espèce humaine, car toutes les qualités qui font leur mérite se « trouvent réunies en votre personne. Je n'ai qu'un seul regret, c'est « d'avoir passé une grande partie de ma vie loin de votre service, et « de n'avoir pas eu plus tôt l'occasion de charmer mes regards en con- « templant l'éclat de votre aspect. Mais le destin m'a enfin dédom- « magé de cette privation; je vais échanger l'illusion pour la réalité, « et j'aurai bien des raisons de répéter ce vers du poëte :

Que Dieu te récompense de ta démarche; mais hélas ! tu es venu bien tard.

« Entouré de votre faveur, je vais entrer dans une nouvelle vie; je « reprocherai à la fortune de m'avoir tenu si longtemps éloigné de « votre présence; je passerai le reste de mes jours à votre service; « attaché à votre étrier (votre personne), j'aurai atteint le faîte des « honneurs, et ce temps sera la période la plus brillante de mon exis- « tence. Rien ne m'attriste, excepté (l'absence) de mes livres, dans la « composition desquels j'ai passé ma vie, y travaillant nuit et jour. « Ils renferment les fruits de mes études : l'histoire du monde, depuis « la création, et celle des rois de l'Occident et de l'Orient. Si j'avais « ces livres sous la main, je vous assignerais la première place parmi « les souverains; par le récit de vos exploits, j'ajouterais une broderie « éclatante au tissu de leur histoire, et je ferais de votre empire le « diadème qui complète cette parure[1]; car vous êtes l'homme aux ba-

[1] Littéral. « une frange aux robes de leurs époques, et je ferais de votre souveraineté la lunule du front de leur temps. »

« tailles, celui dont les triomphes ont répandu le plus vif éclat, même « jusqu'au fond du Maghreb[1]. C'est vous dont les favoris de Dieu ont « prédit la venue; c'est vous qu'ont désigné les tables astrologiques « et le *Djefer*[2], attribué au khalife Ali, émir des croyants; vous, né « sous la grande conjonction des planètes, vous qui êtes l'imam dont « on attend l'apparition vers la fin du temps. Mes ouvrages sont au « Caire, et, si je pouvais me les procurer, je ne quitterais jamais « votre étrier, je n'abandonnerais jamais votre seuil. Je remercie Dieu « de m'avoir fait trouver un homme sachant m'apprécier, me patro« ner et me protéger, etc. »

« Tîmour lui demanda la description du Maghreb, des royaumes que ce pays renferme, de ses routes, villes, tribus et peuples..... et Ibn Khaldoun lui raconta tout cela, comme s'il eût eu le pays sous les yeux, et, en faisant ce récit, il eut soin d'y donner une tournure conforme aux idées de Tîmour..... Tîmour lui fit alors le récit de ce qui s'était passé dans son propre pays, de ses guerres, etc. Ensuite il l'autorisa à se rendre au Caire pour y prendre sa famille, ses enfants et ses ouvrages, et lui fit promettre de revenir sans retard, en l'assurant qu'à son retour il trouverait le sort le plus heureux. Ibn Khaldoun partit en conséquence pour la ville de Sefed, et se tira d'une position difficile. »

Arrivé au Caire, notre auteur ne tarda pas à rentrer dans la vie publique. Au mois de ramadan de la même année (avril-mai 1401), il fut (encore) nommé grand cadi malékite d'Égypte, en remplacement de Djemal ed-Dîn el-Acfehci[3], et, au mois de djomada second 804 (janvier 1402), il fut remplacé par Djemal ed-Dîn el-Bisati[4]. Au mois de dou'l-hiddja 804 (juil-

[1] Littéral. « celui dont la lune de ses victoires s'est élevée à l'orient du Maghreb (en se dégageant) des ténèbres des conflits. »

[2] Livre de prédictions, fort célèbre parmi les musulmans. (Voyez la 2e partie des Prolégomènes et la *Chrestom. ar.* de M. de Sacy, 2e éd. t. II, p. 300.)

[3] Ibn Cadi Chohba, fol. 181 v°; *Solouk*, fol. 29 r°; *Anba 'l-Ghomr*, fol. 174 v°.

[4] Ibn Cadi Chohba, fol. 196 v°. Selon l'auteur de l'*Anba*, fol. 188 v°, Ibn Khal-

let 1402)[1], il fut nommé cadi à la place d'El-Bisati, et celui-ci le remplaça de nouveau en rebiâ premier 806 (septembre-octobre 1403)[2]. En châban 807 (février 1405), il fut nommé grand cadi, pour la cinquième fois, en remplacement d'El-Bisati[3], qu'il eut encore pour successeur au mois de dou'l-caada (mai 1405)[4]. Enfin, au milieu du mois de ramadan 808 (5 mars 1406), il remplaça El-Bisati; mais il mourut le 25 du même mois (15 mars 1406)[5], âgé de soixante et quatorze ans.

Telle fut la carrière d'Ibn Khaldoun. Livré malgré lui aux occupations les moins conformes à ses penchants, et obligé de sacrifier aux exigences de sa position comme homme d'État l'amour de la retraite et de l'étude, il essayait toujours de se dérober aux tracas des affaires publiques et y réussit quelquefois.

Ce fut dans ces intervalles de loisir qu'il put satisfaire à ses goûts favoris et rédiger plusieurs ouvrages, dont le seul qui nous reste, celui qui se compose de l'Histoire universelle et des Prolégomènes, a suffi pour immortaliser son nom. La lecture de l'Autobiographie et de certains chapitres de l'Histoire des Berbers fait clairement reconnaître qu'en sa qualité de secrétaire d'état et d'homme de cour il ne manquait ni d'habileté ni de talent, et qu'il avait presque toujours l'adresse de se ménager des amis, même parmi les ennemis des divers souverains dont il fut successivement le serviteur. Sa belle figure et l'élégance de sa tenue contribuèrent peut-être à son succès

doun fut remplacé par El-Bisati, au mois de châban (mars) de cette année.

[1] Ibn Cadi Chohba, fol. 199 v°; Bedr ed-Dîn, fol. 55 v°; *Anba*, fol. 189.

[2] Ibn Cadi Chohba, fol. 212 r°; Bedr ed-Dîn, fol. 64 v°; *Solouk*, fol. 40 v°.

[3] *Solouk*, fol. 47 r°; Bedr ed-Dîn, fol. 70 r°.

[4] *Solouk*, fol. 49 r°; Bedr ed-Dîn, fol. 70 v°.

[5] *Solouk*, fol. 56 r°; Bedr ed-Dîn, fol. 75 r°; *Anba*, fol. 218 r°.

comme diplomate et comme courtisan; mais ce fut certainement à ses qualités aimables et à sa grande instruction qu'il dut l'avantage d'être bien accueilli des grands partout où il se présentait. Il est vrai que, selon un auteur cité par El-Maccari, il eut beaucoup d'ennemis, qui lui reprochaient une humeur tracassière, la manie de contredire et d'entamer des discussions à tout propos, de fréquentes incartades et un esprit roide et inflexible. Je ne sais jusqu'à quel point ces reproches sont bien fondés, mais on peut voir dans l'Autobiographie qu'il avait offensé une classe très-nombreuse, celle des gens de loi, dont il froissait, dans l'exercice de fonctions très-importantes, l'amour-propre et les intérêts, en dévoilant impitoyablement leur ignorance et leurs prévarications.

L'histoire n'avait pas été d'abord l'objet de ses travaux; avant de s'en être occupé, il avait composé plusieurs traités sur d'autres sujets, traités que nous ne possédons plus. Le vizir Liçan ed-Dîn Ibn el-Khatîb, pour lequel notre auteur s'était toujours montré un ami dévoué, parle de ces écrits avec admiration et nous en fournit la liste, que je reproduis ici :

1° Un commentaire sur le *Borda,* poëme célèbre, composé par El-Bousîri à la louange de Mohammed;

2° Un *Talkhîs,* ou épitome de la plupart des traités composés par Ibn Rochd (*Averroès*);

3° Un traité de logique;

4° Un *Talkhîs* de la Somme (*Mohassel*) de théologie composée par l'imam Fakhr ed-Dîn er-Razi;

5° Un traité d'arithmétique;

6° Un commentaire sur un poëme en vers techniques (*redjez*) composé par le vizir Ibn el-Khatîb et renfermant une exposition des principes fondamentaux de la jurisprudence[1].

[1] La Vie du vizir Liçan ed-Dîn Ibn el-Khatîb, composée par l'historien El-Mac-

A cette liste on peut ajouter plusieurs lettres et un grand nombre de poëmes (*cacîda*) dont on retrouve des fragments dans l'Autobiographie et dans la vie d'Ibn el-Khatîb.

Mais l'ouvrage auquel Ibn Khaldoun doit sa grande renommée, c'est l'Histoire universelle et les Prolégomènes qui l'accompagnent. Parlons d'abord de l'Histoire. Cette vaste compilation se compose de notices, quelquefois très-étendues, sur tous les peuples et tous les empires qui ont figuré dans le monde, depuis les temps les plus reculés jusqu'aux dernières années du XIVe siècle. Rédigée sur un plan tout à fait nouveau, ainsi que l'auteur lui-même le fait remarquer avec une satisfaction évidente [1], elle s'écarte beaucoup de la forme ordinaire des chroniques composées auparavant.

Au lieu de suivre d'un seul trait l'ordre chronologique des événements, depuis le commencement du monde jusqu'au temps de l'auteur, elle consacre une section spéciale, et quelquefois un tableau généalogique, à chaque race, à chaque peuple et à chaque dynastie. Dans ces articles, Ibn Khaldoun réunit tous les renseignements qui concernent le peuple ou la famille dont il parle, renseignements jusqu'alors épars dans divers livres. Ce système offre, sans aucun doute, de grands avantages; il nous fournit sur chaque peuple et chaque dy-

cari, forme deux gros volumes in-fol. La plus grande partie de l'ouvrage consiste en poëmes, lettres et autres pièces composées par le vizir, et en plusieurs notices biographiques, dans lesquelles l'auteur fournit des renseignements sur les aïeux d'Ibn el-Khatîb, sur ses amis et sur ses contemporains les plus distingués. Un exemplaire de cet ouvrage se trouve à la Bibliothèque impériale, ancien fonds, n°s 758, 759. L'Histoire littéraire et politique de l'Espagne, dont M. de Gayangos nous a donné une traduction abrégée, et dont le texte entier, remplissant plus de 1600 pages in-4°, vient d'être publié par les soins de MM. Dozy, Wright, Dugat et Krehl, avait été composée pour servir d'introduction à la biographie de Liçan ed-Dîn. Le passage relatif à Ibn Khaldoun et cité par El-Maccari se trouve dans le manuscrit n° 759, fol. 9 r°.

[1] Voyez ci-après, p. 9.

nastie une notice plus ou moins complète; mais si le lecteur veut étudier l'histoire d'un pays tel que l'Égypte, où plusieurs dynasties de différentes races ont régné successivement, il se voit obligé de passer, à diverses reprises, d'une partie de l'ouvrage à une autre, afin de trouver tous les renseignements qui concernent cette contrée. Il est vrai qu'en faisant de pareilles recherches il rencontre assez souvent deux récits d'un même événement, dont l'un sert de contrôle et quelquefois de correctif à l'autre. Pour former ce recueil de monographies, l'auteur eut sous les yeux les principaux ouvrages historiques, généalogiques et géographiques de la littérature arabe, et c'est en les dépouillant avec soin, et en condensant les indications ainsi recueillies, qu'il parvint à composer cette série de mémoires. Il n'avait pas eu d'abord l'intention d'écrire une histoire universelle. Retiré dans un château situé auprès de Tîaret, ville de la province d'Oran[1], il s'était borné, dans les premiers temps, à traiter des dynasties et des tribus qu'il connaissait alors le mieux, celles de la Mauritanie.

A cet ouvrage, intitulé *Histoire des Berbers,* il ajouta un volume de prolégomènes; peu de temps après, il compléta son travail par une nouvelle série de mémoires relatifs aux peuples et aux dynasties de l'Orient.

L'Histoire universelle est partagée en trois livres, dont le premier se compose des Prolégomènes; le second a pour sujet les peuples de l'Orient, et le troisième est consacré à ceux de la Mauritanie.

Un exemplaire complet de cet ouvrage doit contenir, de plus, l'Autobiographie, et former sept volumes. Dans l'exemplaire manuscrit de la Bibliothèque impériale, *Supplément*

[1] Voyez ci-devant, page LXVII.

*arabe, n° 742*₅, l'Autobiographie se trouve placée en tête du troisième volume.

Le tome I d'un exemplaire complet doit renfermer les Prolégomènes;

Le tome II, l'Histoire anté-islamite, la Vie de Mohammed et l'Histoire des quatre premiers khalifes;

Le tome III, l'Histoire du khalifat de l'Orient;

Le tome IV, l'Histoire des petites dynasties, tant de l'Orient que de l'Occident;

Le tome V, l'Histoire des Seldjoukides et des Tartars;

Le tome VI, l'Histoire des Berbers;

Le tome VII, l'Histoire des Zenata, peuple appartenant à la race berbère.

J'ai publié, sous le titre d'*Histoire des Berbers,* le texte et la traduction des tomes VI et VII[1].

Le tome I forme le sujet de la traduction qui va suivre.

Le tome II renferme les chapitres suivants :

Sur les peuples du monde et sur leurs origines;

Sur la manière dont l'auteur a dressé les arbres généalogiques qui accompagnent ses notices;

Sur les diverses races du peuple arabe;

Liste des dynasties dont l'histoire se trouve dans l'ouvrage;

Sur les Arabes de la première race, ou *Arabes arabisants* (*El-Arab el-Ariba*);

Sur Ibrahîm (Abraham), le père des prophètes;

Sur les Arabes de la seconde race, ou *Arabes arabisés* (*El-Arab el-Mostareba*);

Sur les Tobbâ, rois himyérites;

[1] *Histoire des Berbers,* texte arabe, t. I, in-4°; Alger, imprimerie du Gouvernement, 1847, t. II, 1852. La traduction française du même ouvrage forme quatre volumes in-8°, dont le premier fut imprimé à Alger, en 1852, le second en 1854, le troisième et le quatrième en 1856.

Sur les rois de Babel, tant nabatéens qu'assyriens; sur les rois de Mosul et sur les Djerameca, rois de Ninive;

Sur les Coptes et leurs dynasties;

Sur les enfants d'Israël;

Sur les juges des enfants d'Israël;

Sur les rois des enfants d'Israël;

Sur la scission qui eut lieu entre les Israélites;

Sur les dix tribus et la ruine de leur empire;

Sur la réédification du temple; histoire des deux dynasties israélites : celle des Beni Hasmonaï (les Asmonéens ou Machabées), et celle des Beni Hiroudos (la famille d'Hérode), jusqu'à la ruine de Jérusalem pour la seconde fois;

Sur Aïça Ibn Meryem (Jésus, fils de Marie); sur les apôtres, les quatre évangiles, et l'assemblée (ou concile des prêtres) dans laquelle ils rédigèrent leur loi;

Sur les Perses; liste de leurs rois;

Sur les Perses de la première race et sur leurs rois;

Sur les Caïaniens, Perses de la seconde race;

Sur les Acbkaniens, Perses de la troisième race, et sur les *Molouk et-Tawaïf* (rois des provinces, c'est-à-dire, les Arsacides);

Sur les Sassanides, Perses de la quatrième race, et histoire de leurs rois, les Akacera (les Chosroës);

Sur les Younan (les Grecs), les Roum (Romains), et leur origine;

Sur l'empire des Younan;

Sur les Caïacera (les Césars) des Latînîîn (les Latins);

Suite des Césars, depuis l'avénement d'Héraclius et l'établissement de l'empire islamique jusqu'à la chute de l'empire grec (devant les armes des croisés latins);

Sur les Goths et leur dynastie en Espagne;

Sur les Arabes de la troisième race, ou *Arabes successeurs des Arabes* (*El-Arab et-Tabéâ lil-Arab*);

Sur les généalogies des Arabes de la troisième race;

Sur les Himyérides, peuple descendu de Cahtan;

Sur les Codhâa et leurs subdivisions;

Sur les Kehlan, peuple descendu de Cahtan;

Sur les Monderides, rois de Hîra;

Sur les rois kindites;
Sur les Djafnides, rois ghassanides;
Sur les tribus d'Aous et de Khazredj;
Sur les Beni Adnan;
Sur les Coreïch;
Sur la mission du Prophète et son hégire;
Sur le khalifat d'Abou Bekr;
Sur le khalifat d'Omar;
Sur l'assassinat d'Omar et l'inauguration d'Othman;
Sur l'assassinat d'Othman;
Sur l'inauguration d'Ali;
Sur l'assassinat d'Ali;
Sur l'inauguration d'El-Hacen, qui céda ensuite l'autorité à Moaouïa.

Le tome III renferme l'histoire de la dynastie oméiade et celle de la dynastie abbacide, jusqu'à la prise de Baghdad par les Tartars. Le dernier chapitre offre la liste des khalifes abbacides qui vécurent en Égypte sous la tutelle du gouvernement des Mamlouks. Je crois inutile de donner les titres des chapitres dont se compose ce volume, la suite de ces khalifes étant bien connue.

Dans le tome IV, on trouve les dynasties suivantes :

Les Alides, rivaux des Abbacides;
Les Idrîcides du Maghreb el-Acsa;
La révolte des descendants de Fatema, à la suite des troubles qui eurent lieu à Baghdad (lors de la mort d'El-Amîn);
Les Idrîcides, rois du Maghreb;
Histoire du chef des Zendj;
Les missionnaires alides dans le Deïlem et le Guîlan; ils fondent une dynastie dans le Taberistan;
La dynastie des Ismaéliens-Obéidides (les Fatemides) à Cairouan et au Caire;
Les Beni Hamdoun, princes d'El-Mecîla et du Zab;
Les Carmates et leur empire dans le Bahreïn;

Les chefs qui soumirent les Arabes à leur autorité, après la chute de la puissance des Carmates;

Les Ismaéliens (les Assassins), seigneurs de châteaux forts en Irac, en Perse et en Syrie;

Le règne des Beni Soleïman à la Mecque, puis dans le Yémen;

Le règne des émirs Hachemides à la Mecque;

Les Beni Catâda, émirs de la Mecque, et les Beni Nemi, branche de cette famille;

Les Beni Mohenna, émirs de Médine;

Les Beni 'r-Ressi, imams de la secte des Zeïdiya, à Saada, dans le Yémen;

La lignée d'Ali, ses descendants les plus remarquables;

La dynastie des Oméiades d'Espagne;

Les Beni Hammoud (Idrîcides) d'Espagne;

Les Molouk et-Tawaïf (rois des provinces) en Espagne;

Les Beni Abbad, rois de Séville;

Ibn Djehwer, président de la municipalité de Cordoue pendant la guerre civile;

Les Beni 'l-Aftas, rois de Badajos;

Badîs Ibn Habbous, roi de Grenade;

Les Beni Dhi 'n-Noun, rois de Tolède;

Ibn Abi Amer (El-Mansour) et les Amerites;

Les Beni Houd, rois de Saragosse;

Modjahed l'Amerite, seigneur de Dénia et des îles orientales (les Baléares);

Les chefs qui se soulevèrent vers la fin de la domination almoravide;

Les Beni Merdenîch, à Valence;

Ibn Houd, chef qui s'insurgea contre les Almoravides;

Les Beni 'l-Ahmer, rois d'Andalousie;

Les Beni Adfounch (les fils d'Alphonse), famille galicienne qui régna en Espagne après les Goths et pendant la domination musulmane[1]; notice sur leurs voisins les Afrendja (les Français), les Bachkounech (les Basques) et les Bortogal (les Portugais);

[1] M. Dozy a donné le texte et la traduction de ce chapitre dans la seconde édition de ses *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*, t. I, p. 96 et suiv.

Les gouverneurs de l'Ifrîkiya (la Mauritanie) sous l'empire des Abbacides; les émirs Aghlebides[1];

Le royaume des Kelbides ou Beni Abi 'l-Hacen en Sicile;

L'île de Crète, sa conquête par les musulmans;

Le Yémen et les dynasties musulmanes fondées dans ce pays par les Obéidides, les Abbacides et autres princes arabes;

Les Beni Zîad du Yémen;

Les Solaïhides du Yémen;

Les Ocaïlides de Mosul;

Les Mirdacides d'Alep;

Les Beni Mezyed, princes d'El-Hilla;

Les Toulounides d'Égypte;

Les Merouanides, rois de Dîar-Bekr;

Les Saffarides, rois de Sidjistan;

Les Samanides, rois de la Transoxiane;

Les Beni Sobokteguîn, rois de Ghazna (les Ghaznevides);

L'empire fondé par les Turcs à Kachghar et dans les provinces de Turkestan;

Les Ghourides de Ghazna, leur empire dans le Khoraçan et dans l'Inde;

L'empire fondé par les Beni Yezîd, branche de la famille deïlemite qui enleva l'autorité temporelle aux khalifes abbacides de Baghdad;

Les Bouïdes;

L'empire possédé par Vuchemguîr et par ses fils en Khoraçan et dans le Taberistan;

La dynastie deïlemite des Beni Moçafer dans l'Adherbeïdjan;

Les Beni Chahîm, rois d'El-Bat'ha;

Les Beni Hacenouaïh, famille kurde qui régna à Deïnaouer et à Samaghan.

Le tome V renferme des notices sur :

Les Seldjoukides;

Les Beni Anouch-Tekîn, rois du Kharizm;

Les Beni Totoch Ibn Alb-Arslan, souverains de Damas et d'Alep;

[1] Ce chapitre et le suivant ont été publiés, texte et traduction, par M. Noël des Vergers; Paris, 1841.

Les Beni Cotolmich, rois seldjoukides de Conia (Icone) et de Belad er-Roum (l'Asie Mineure);

Les Beni Socman, clients des Seldjoukides, et rois de Khalat et de l'Arménie;

Conquête du littoral et des forteresses de la Syrie par les Francs;

Les Ortokides, souverains de Maredîn, de Dîar-Bekr et de Hisn-Kaïfa;

Les Beni Zengui Ibn Ac-Sonkor, clients des Seldjoukides, et souverains de la Mésopotamie et de la Syrie;

Les Aïyoubides, souverains de l'Égypte, de la Syrie, du Yémen et du Maghreb;

La dynastie des Turcs (Mamlouks) en Égypte et en Syrie;

Les Beni Rasoul, clients des Aïyoubides et souverains du Yémen;

L'empire des Tartars, peuple de race turque;

Djinguiz-Khan;

Les Beni Hoctaï, descendants de Djinguiz-Khan;

Timour (Tamerlan), descendant de Hoctaï; ses conquêtes; il détruit la ville de Damas;

Les Beni Douchi-Khan;

L'empire des Houlagou;

Les Beni Artena, rois moghols de l'Asie Mineure.

Les Beni Othman (les Ottomans), peuple turcoman qui possède la partie septentrionale de l'Asie Mineure, jusqu'au canal de Constantinople.

Le tome VI renferme des notices sur :

Les tribus arabes établies dans le Maghreb;

Les diverses tribus berbères;

Les Beni Ouaçoul de Sidjilmessa;

Les Beni Abi 'l-Afia de Teçoul;

Les Sanhadja;

Les Zîrides;

Les Hammadides;

Les Almoravides;

Les Beni Eïçam de Ceuta;

Les Beni Saleh de Nokour;

Les Masmouda;

Les Almohades;
Les Hafsides;
Les Beni Mozni de Biskera;
Les Beni Yemloul (ou Imloul) de Touzer;
Les Beni Mekki de Cabes;
Les Beni Thabet de Tripoli, etc.

Le tome VII se compose des notices sur :

Les Zenata;
La Kahena;
Les Beni Ifren;
Abou Corra, souverain de Tlemeen;
Abou Yezîd, *l'homme à l'âne;*
Abou 'n-Nour, souverain de Ronda, en Espagne;
Les Maghraoua;
Les Beni Zîri Ibn Atîa;
Les Beni Khazroun de Sidjilmessa;
Les Beni Felfoul de Tripoli;
Les Beni Yala de Tlemcen;
Les Beni Berzal, et leur royaume en Espagne;
Les Beni Abd-el-Ouad, souverains de Tlemcen;
Les Beni Gommi;
Les Beni Rached;
Les Beni Toudjîn;
Les Beni Selama;
Les Beni Merîn, souverains du Maghreb el-Acsa (le Maroc actuel);
Les volontaires de la foi musulmane en Andalousie, et notices des chefs mérinides qui les commandaient.

La Bibliothèque impériale possède trois exemplaires de cette histoire universelle. Ils offrent tous des lacunes considérables; mais ils peuvent se compléter les uns par les autres. Voici l'indication sommaire du contenu de chacun de ces exemplaires :

Supplément arabe, n° 742₃. — Exemplaire composé de huit volumes petit in-folio; écriture orientale; copié en 1835-1836.

Le manuscrit original doit se trouver dans la *medreça* ou collége d'Ibrahim-Pacha, à Constantinople. Bien que l'écriture de cet exemplaire témoigne de la grande précipitation que le copiste avait mise dans l'exécution de sa tâche, elle est très-lisible et reproduit assez exactement le texte d'un bon manuscrit.

Le tome I renferme les Prolégomènes;

Le tome II, une histoire anté-islamite qui n'est pas d'Ibn Khaldoun.

Le tome III commence par le khalifat de Moaouïa et finit par celui des Abbacides.

Le tome IV renferme les petites dynasties.

Le tome V commence par une histoire des Fatemides, qui n'appartient pas à l'ouvrage d'Ibn Khaldoun et qui remplit quarante-neuf feuillets. Le reste du volume se compose de chapitres et de fragments de chapitre appartenant à l'histoire des Berbers.

Le tome VI renferme l'Histoire des Berbers;

Le tome VII, l'Histoire des Zenata;

Le tome VIII, l'Histoire des Seldjoukides et des Tartars.

Supplément arabe, n° 742₄. — Exemplaire qu'on a essayé de composer par des volumes dépareillés; écriture maghrebine du dernier siècle et de l'avant-dernier; format in-folio.

Le tome I renferme l'histoire anté-islamite jusqu'à la fin de la notice sur les Kehlanides;

Le tome II, toute l'Histoire anté-islamite, la Vie de Mohammed et l'Histoire des quatre premiers khalifes;

Le tome III, l'Histoire des Berbers;

Le tome IV, les petites dynasties.

Le tome V, qui a disparu, devait contenir l'Histoire des Seldjoukides et des Tartars.

Le tome VI est un autre exemplaire de l'Histoire des Berbers.

Le tome VII renferme l'Histoire des Zenata.

Supplément arabe, n° 742₅. — Cinq volumes appartenant à un même exemplaire; format in-folio, écriture maghrebine.

Le tome I renferme les Prolégomènes;

Le tome II, l'Histoire anté-islamite, la Vie de Mohammed et l'Histoire des quatre premiers khalifes;

Le tome III, l'Autobiographie et l'Histoire du khalifat de l'Orient.

Le tome IV, qui manque, devait contenir les petites dynasties ou bien l'Histoire des Zenata.

Le tome V renferme l'Histoire des Berbers;

Le tome VI, celle des Seldjoukides et des Tartars.

Cet exemplaire fut transporté de la bibliothèque d'Alger à celle de Paris, en l'an 1841, par l'ordre du ministre de la guerre. Il avait appartenu au célèbre Salah Bey, صالح بيى, qui le donna l'an 1205 de l'hégire (1798 de J. C.) à la mosquée fondée par lui à Constantine. Lors de la prise de cette ville par les Français, tous les livres appartenant à la mosquée avaient été employés par les Turcs pour faire des barricades. M. Berbrugger, qui se trouvait alors avec l'armée, put sauver environ un millier de volumes, qu'il fit transporter à la bibliothèque d'Alger. Le reste fut perdu, ayant été dispersé, ou brûlé à défaut de bois de chauffage.

La Bibliothèque impériale possède, de plus, un exemplaire

des Prolégomènes, petit in-folio renfermant deux cent cinquante feuillets d'une belle écriture orientale. Ce manuscrit, écrit l'an 1146 de l'hégire (1733 de J. C.), se trouve dans le *Supplément arabe,* sous le n° 742_6. Il fut envoyé de Constantinople à la Bibliothèque impériale par le général Sébastiani, sur la demande de M. de Sacy, qui s'en est beaucoup servi et en a inséré plusieurs extraits dans sa *Chrestomathie arabe* et dans plusieurs autres de ses ouvrages. M. Quatremère, dans ses notes, le désigne par la lettre A; il en a fait la base de son édition et l'a reproduit avec peu de changements. Quelquefois il a adopté des variantes offertes par trois autres manuscrits, qu'il désigne par les lettres B, C et D.

Le manuscrit B lui appartenait. M. Jos. Aumer, savant orientaliste attaché à la Bibliothèque royale de Munich, m'a fait savoir que ce volume se trouvait maintenant dans cet établissement. Ayant eu la bonté de l'examiner sur ma prière, il m'a écrit qu'il renferme les Prolégomènes seulement, qu'il est du format petit in-folio, d'une écriture menue et très-régulière, et qu'il porte la date de l'an 1151 de l'hégire (1738-1739 de J.C.). Le dernier chapitre des Prolégomènes y manque.

En examinant les variantes que M. Quatremère signale comme étant fournies par le manuscrit C, j'ai reconnu qu'il a voulu désigner par cette lettre le tome I de l'exemplaire de l'*Histoire universelle* qui appartient à la Bibliothèque impériale et qui porte le numéro 742_3. Bien que ce manuscrit soit écrit avec assez peu de soin, il offre d'excellentes leçons et mérite plus de confiance que M. Quatremère ne semble lui en avoir accordé. S'il l'avait collationné en entier, il y aurait trouvé des variantes bien autrement importantes que celles dont il nous a fait part. Ce manuscrit offre une particularité qui mérite d'être signalée.

A la suite de la préface, on trouve un chapitre inédit qui remplit deux pages et demie et qui renferme un éloge pompeux du sultan Barcouc, souverain d'Égypte. L'auteur désigne ce prince par le titre de *notre seigneur, le roi victorieux, Moulana el-Melek ed-Dhaher Abou Saîd,* et il lui dédia cet exemplaire de son ouvrage, qu'il intitula, à cette occasion, « *Le Dhaherien,* « traitant des exemples instructifs offerts par l'histoire des « Arabes, des peuples étrangers et des Berbers. » Il présenta cet exemplaire à la bibliothèque du prince, ce qui dut avoir lieu entre les années 784 (1382 de J. C.) et 801 (1399); la première date étant celle de l'avénement de Barcouc, et la seconde, celle de sa mort.

Les variantes marquées D ont été prises dans le tome I du manuscrit de la Bibliothèque impériale n° 742 5, ainsi que je m'en suis assuré par un examen attentif. Le texte de ce manuscrit offre beaucoup de fautes, mais il fournit assez souvent de bonnes leçons. M. Quatremère a évidemment négligé de le collationner en entier; il s'est contenté de le consulter de temps en temps. Le copiste de ce manuscrit termina son travail l'an 1067 de l'hégire (1656 de J. C.); il n'indique pas le lieu où il écrivait.

Des quatre manuscrits dont M. Quatremère s'est servi, j'ai entre les mains ceux qu'il a désignés par les lettres A, C et D. J'ai collationné le texte de l'édition de Paris sur les deux derniers et sur un exemplaire de l'édition imprimée à Boulac en 1857, sous la direction d'un savant musulman nommé نصر الهوريني, *Nasr el-Hourîni.* Cette édition forme un volume grand in-folio et renferme trois cent seize pages; elle porte un petit nombre de notes marginales rédigées par l'éditeur, et dont quelques-unes ont une certaine importance. A la suite de la préface d'Ibn-Khaldoun se trouve un chapitre dédicatoire qui rap-

pelle celui qu'on remarque dans le manuscrit C. Nous y lisons que l'auteur présenta cet exemplaire de son ouvrage à la bibliothèque de « l'émir des croyants, Abou Farès Abd el-Azîz, fils de notre seigneur, le grand sultan, champion de la foi, mort en odeur de sainteté, l'émir des croyants, Abou 'l-Hacen, » sultan mérinide. Ensuite il ajoute : « Puisse l'ombre tutélaire de ce prince s'étendre sur tout le peuple; puissent les souhaits qu'il a formés pour le triomphe de l'islamisme recevoir leur accomplissement ! » Cela indique qu'Abou Farès régnait encore. Plus loin il dit qu'il envoya cet exemplaire à la bibliothèque royale mérinide (خزانتهم), donnée par cette famille à la grande mosquée du quartier des Cairouanites (جامع القرويين), à Fez, afin qu'elle fût mise à l'usage des étudiants.

Ici se présente une difficulté chronologique : l'émir des croyants (titre officiel des souverains mérinides) Abd el-Azîz, fils du sultan Abou 'l-Hacen, mourut l'an 774 de l'hégire (1372 de J. C.). Or, à cette époque, Ibn Khaldoun n'avait pas encore composé son ouvrage. Il le rédigea à Casr Ibn Selama, entre les années 776 et 779, ainsi qu'il nous l'apprend dans son autobiographie et dans une note ajoutée à la fin de ses Prolégomènes. Il est donc certain que le prince à qui il présenta cet exemplaire ne pouvait pas être Abou Farès Abd el-Azîz, premier sultan mérinide de ce nom, et l'on doit supposer que le copiste du manuscrit dont Nasr el-Hourîni s'était servi a introduit une confusion en abrégeant la généalogie du prince, laquelle était sans doute écrite de cette manière : امير المومنين ابو فارس عبد العزيز ابن مولانا السلطان ابى العباس احمد ابن مولانا السلطان ابى سالم ابراهيم ابن مولانا السلطان الكبير المجاهد المقدس امير المومنين ابى الحسن الخ, c'est-à-dire, « l'émir des croyants, Abou Farès Abd el-Azîz, fils de notre seigneur le sultan Abou 'l Abbas Ahmed, fils de notre seigneur le sultan Abou Salem

Ibrahîm, fils de notre seigneur le grand sultan, champion de la foi, mort en odeur de sainteté, Abou 'l-Hacen, émir des croyants, etc. »

Abou Farès Abd el-Azîz, le second souverain qui porta ces noms, monta sur le trône l'an 796 de l'hégire (1393 de J. C.). Ibn Khaldoun avait terminé son ouvrage plusieurs années auparavant, et se trouvait alors en Égypte. On comprend alors pourquoi il *envoya* un exemplaire de son Histoire universelle au sultan mérinide, au lieu de le lui offrir en personne.

En marge de ce chapitre, dans l'édition de Boulac, il y a une note par laquelle l'éditeur nous apprend que, dans un autre manuscrit, écrit en caractères maghrebins, le même chapitre dédicatoire se présente avec quelques modifications. L'auteur y fait l'éloge du sultan hafside Abou l'-Abbas Ahmed, fils d'Abou Abd-Allah Mohammed, fils du khalife et émir des croyants, Abou Yahya Abou Bekr, et nous apprend qu'il présenta cet exemplaire de son ouvrage à la bibliothèque de ce souverain. Nous savons, par l'autobiographie, que cela eut lieu entre les années 780 (1378 de J. C.) et 783. L'éditeur de l'édition de Boulac fait observer que ce manuscrit est moins détaillé que celui de Fez, ce qui ne doit pas nous surprendre, l'auteur lui-même ayant déclaré qu'il avait fait des additions à son grand ouvrage après son arrivée en Égypte. La présence de ces deux dédicaces dans l'édition de Boulac nous donne à supposer qu'elle représente le texte du manuscrit offert par Ibn Khaldoun à la bibliothèque des Mérinides, et que l'éditeur aura confronté ce texte avec le manuscrit présenté par l'auteur au sultan de Tunis. Je ne pense pas cependant que Nasr el-Hourîni les ait suivis bien exactement; on peut remarquer dans son édition des leçons évidemment inexactes et d'autres qu'aucun des manuscrits de Paris ne jus-

tifie. On y voit aussi plusieurs passages qui, ayant été composés par l'auteur d'une manière incorrecte ou obscure, ont été redressés ou modifiés, afin d'être rendus plus intelligibles. Ces changements, à mon avis, ne sont pas toujours heureux; quelquefois même ils altèrent la pensée d'Ibn Khaldoun. Je dois ajouter que le compositeur égyptien n'a pas suivi exactement sa copie : quand deux phrases voisines se terminent par le même mot, il lui arrive très-souvent de sauter la seconde.

L'édition de Paris reproduit une particularité offerte par les manuscrits A et B et assez importante pour être signalée ici. On y trouve, dans certains chapitres, de longs paragraphes qui sont évidemment des additions marginales, et l'on y remarque de plus, au commencement de la sixième section, six chapitres entiers qui manquent dans les manuscrits C et D et dans l'édition de Boulac. L'authenticité de ces additions me paraît hors de doute : on y reconnaît le style d'Ibn Khaldoun, ses tournures peu correctes et même des renvois à d'autres chapitres des Prolégomènes. L'auteur les inséra très-probablement dans son ouvrage postérieurement à l'an 796 de l'hégire; car le manuscrit qu'il offrit au sultan Abou Farès ne les renferme pas. Le traducteur turc de la sixième et dernière section des Prolégomènes les a acceptées sans observation.

Les Prolégomènes se partagent en six sections. Dans la première, l'auteur traite de la science historique, de la société en général, des variétés de l'espèce humaine et des pays qu'elle occupe. Dans la seconde, il signale les caractères particuliers de la civilisation qui existe chez les nomades et les peuples à demi sauvages. Dans la troisième, il indique en quoi consiste le khalifat ou gouvernement spirituel et temporel, et la royauté, c'est-à-dire, le gouvernement uniquement temporel. Il fait aussi connaître les dignités qui existent nécessairement dans le kha-

lifat et qui lui sont spéciales, ainsi que celles dont l'institution n'a lieu que sous le gouvernement temporel. Dans la quatrième, il trace le caractère de la civilisation qui résulte de la vie à demeure fixe, et il expose les causes de la prospérité et de la décadence des villes et des provinces, considérées comme centres de population. Dans la cinquième, il traite des arts, des métiers et de tous les autres moyens de se procurer la subsistance, et, dans la sixième, il s'occupe des sciences, de l'enseignement et de la langue arabe.

En composant les Prolégomènes, l'auteur avait pour but principal de tracer le progrès de la civilisation dans les développements qu'elle avait pris jusqu'à son époque, et de fournir à ses lecteurs toutes les connaissances préliminaires que l'on doit posséder afin d'aborder avec fruit l'étude de l'histoire générale. Son esquisse géographique des sept climats n'est donc pas un hors-d'œuvre; ses articles sur le prophétisme, la divination et l'apparition du Mehdi, personnage mystérieux qui doit paraître avant la consommation des siècles, afin d'établir dans le monde le règne du bonheur universel, peuvent être justifiés par la grande importance que les musulmans attachent à ces sujets et le fait que plusieurs révolutions politiques ont eu pour auteurs des individus qui se donnaient pour le Mehdi, le descendant de la fille de Mohammed, *le Fatemide attendu*. D'autres chapitres, ceux qui traitent de la magie, des talismans et de la cabale, entraient nécessairement dans un cadre qui devait offrir une idée générale de toutes les sciences, de tous les arts et même de toutes les folies de l'esprit humain. Les Prolégomènes, rédigés sur ce plan, forment une espèce d'encyclopédie dont les articles sont rangés avec une certaine régularité, et offrent une foule de notions dont on ne saurait méconnaître l'importance.

Pour donner une idée plus satisfaisante du contenu des Prolégomènes, j'aurais pu reproduire ici l'analyse que M. Silvestre de Sacy en a publiée dans la *Biographie universelle*, t. XXI, p. 154 et suiv. mais je puis m'en dispenser, parce que j'ajoute à la fin de chaque partie de cette traduction une liste de chapitres avec l'indication des matières dont les chapitres les plus longs se composent.

Le style d'Ibn Khaldoun, dans les Prolégomènes et dans plusieurs chapitres de l'Histoire universelle, est très-irrégulier, et n'est pas toujours facile à entendre. Pour dire les choses les plus simples, l'auteur emploie volontiers des phrases surchargées de termes abstraits, entrecoupées de parenthèses et de répétitions, et rendues encore plus obscures par la difficulté qu'il éprouvait à exprimer nettement ses idées, et par l'emploi de pronoms relatifs dont on ne distingue pas toujours les antécédents, à moins de connaître les détails du sujet dont il s'occupe ou de l'événement dont il fait le récit. Le chapitre sur les rois chrétiens de l'Espagne, si habilement débrouillé et traduit par M. Dozy [1], offre un exemple frappant de cette incorrection de style. Ajoutons à cela que, dans les phrases d'Ibn Khaldoun, les règles de la construction grammaticale ne sont pas toujours observées. Ces derniers défauts paraissent former le caractère distinctif de tous les ouvrages historiques et scientifiques composés par des natifs de la Mauritanie; ils ne se retrouvent pas aussi souvent chez les écrivains de l'Orient ni chez les auteurs espagnols : les phrases d'Ibn Haiyan, de Tortouchi et d'Averroès sont toujours claires et correctes. En dernier lieu j'indiquerai la tournure, souvent peu logique, des raisonnements employés par notre auteur. Ses arguments sont diffus et embrouillés; au lieu d'aller directement au but, ils

[1] Voyez ci-devant, page C, note 1.

n'y arrivent que par de longs détours, et alors même ils tombent quelquefois à faux. Cela, du reste, est assez commun aux musulmans : tout Européen qui a eu des rapports avec eux sait combien ils ont de la peine à formuler leurs pensées d'une manière précise et à les coordonner. Dans cette traduction, je crois avoir surmonté la plupart des difficultés que je viens de signaler, et, si je n'ai pas toujours réussi à suivre exactement les tournures de la phrase arabe, je suis parvenu, il me semble, à rendre presque toujours d'une manière exacte la pensée de l'auteur. Je dois faire observer que les chapitres sur les sciences sont rédigés avec netteté et précision; aussi le savant Haddji-Khalifa en a inséré plusieurs dans son grand et bel ouvrage, le *Dictionnaire bibliographique des littératures arabe, persane et turque.*

Les cinq premières sections des Prolégomènes furent traduites en langue turque par Moula Mohammed Sahib, généralement connu sous le nom de *Péri-Zadé Efendi.* Il présenta son travail au sultan Mahmoud Ier, l'an 1143 de l'hégire (1730-1731 de J. C.). Ce savant docteur, qui remplissait les fonctions de *cheïkh ul-islam,* première dignité dans la hiérarchie musulmane chez les Turcs, avait l'intention de compléter son ouvrage en traduisant la sixième et dernière section de ce livre; mais il mourut l'an 1162 (1749 de J. C.) sans avoir pu achever son entreprise.

J'ai sous les yeux l'exemplaire de cette traduction qui avait appartenu à M. Quatremère et qui, après sa mort, est passé dans la bibliothèque royale de Munich. MM. les directeurs de cet établissement ont bien voulu mettre ce manuscrit à ma disposition, sur la demande de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Cet exemplaire, de format grand in-folio, renferme deux cent quarante-deux feuillets, et porte la date de

l'an 1248 (1832 de J. C.). Il est d'une belle écriture turque courante; malheureusement il ne contient pas tout le travail de Péri-Zadé, le copiste s'étant arrêté au premier quart du dernier chapitre de la troisième section. La traduction de Péri-Zadé ressemble à toutes les traductions turques faites sur l'arabe. Dans ces ouvrages, on conserve presque toujours les termes du texte original sans essayer de les rendre par des équivalents. Le traducteur se borne à les ranger dans l'ordre exigé par le génie de la langue turque, en leur appliquant les inflexions grammaticales de cette langue et en liant les phrases au moyen de conjonctions, de gérondifs et de verbes auxiliaires turcs. On pourrait croire qu'une traduction faite de cette manière ne devrait pas être d'un grand secours pour l'intelligence du texte arabe; mais il n'en est pas ainsi : la phrase turque est toujours construite d'une manière invariable et parfaitement logique; chaque partie du discours y a sa place marquée et ne saurait s'en écarter; aussi reconnaît-on sans difficulté la valeur grammaticale de chaque terme de la phrase, et, quand on part de là, on saisit très-facilement la construction de la phrase arabe qui correspond.

Aussi, quand un traducteur turc a bien compris son auteur, le travail auquel il s'est livré est d'une utilité incontestable. Je m'empresse de reconnaître ce mérite à Péri-Zadé, dont la traduction est très-exacte et offre au lecteur l'explication de plusieurs termes et allusions qui pourraient l'embarrasser. Cet ouvrage m'aurait épargné beaucoup de travail, si j'avais pensé à le faire demander plus tôt; mais, avant que je l'eusse entre les mains, j'avais déjà terminé la traduction des trois premières sections. Je n'ai pas, toutefois, négligé de confronter avec la traduction de Péri-Zadé plusieurs passages de la mienne sur l'exactitude desquels il me restait encore quelques doutes, et

j'ai vu avec plaisir que, dans tous les cas, je les avais compris de la même manière que lui. Cela me fait regretter vivement le contre-temps qui aura interrompu le copiste de l'exemplaire de Munich dans l'exécution de son travail.

Plus d'un siècle après Péri-Zadé, Djevdet Efendi, historiographe de l'empire ottoman, livra à l'impression sa traduction turque de la sixième et dernière section. Ce travail a paru à Constantinople l'an 1277 de l'hégire (1860 de J. C.). Le traducteur a rempli sa tâche d'une manière très-satisfaisante; il interprète le texte d'Ibn Khaldoun avec une grande exactitude et en éclaircit les difficultés dans des notes très-nombreuses et souvent très-étendues.

Il ne me reste qu'à indiquer les extraits des Prolégomènes qui ont déjà paru en Europe. En 1806, M. de Sacy a publié dans la première édition de sa *Chrestomathie arabe* le chapitre sur le serment de foi et hommage, celui qui traite des insignes de la souveraineté et le dernier paragraphe de l'Introduction. En 1810, il fit paraître, dans son édition de la *Relation de l'Égypte* par Abd-Allatif, un chapitre qui traite de la recherche des trésors cachés, un autre servant à démontrer que les grandes villes et de vastes édifices ne peuvent être bâtis que par un souverain très-puissant, et un extrait d'un chapitre qui traite des sciences intellectuelles. Il avait alors à sa disposition un nouveau manuscrit, celui de la Bibliothèque impériale, *Supplément arabe*, n° 742. En 1818, M. de Hammer inséra dans le tome VI des *Mines de l'Orient* le chapitre qui traite de la musique, et la liste des impôts fournis par les provinces de l'empire musulman. En 1820, M. l'abbé Lanci publia, à Rome, le texte du chapitre qui traite de l'écriture. En 1822, M. de Hammer donna, dans le *Journal asiatique*, la liste des chapitres contenus dans les cinq premières sections des Prolégomènes. En 1823, M. Gar-

cin de Tassy y publia la liste des chapitres renfermés dans la sixième et dernière section. En 1824, M. Coquebert de Montbret y a inséré les chapitres intitulés : « Pourquoi les villes de l'Ifrîkiya et du Maghreb sont en petit nombre. — Pourquoi les grands édifices construits par les peuples musulmans sont peu nombreux. » Le même journal (année 1825) renferme le texte et la traduction, par M. Schulz, de plusieurs passages de l'Introduction. En 1827, M. Coquebert de Montbret y publia le texte et la traduction du chapitre qui concerne l'art de l'architecture. En 1836, M. de Sacy inséra dans la seconde édition de sa *Chrestomathie arabe* les chapitres qui traitent de l'excellence de la science historique, de l'office de *hadjeb,* de l'office d'*adel,* de l'édilité et de la monnaie, du *tiraz,* du *djefr* et des prédictions, et de l'écriture. En 1829, il publia, dans son *Anthologie grammaticale arabe,* plusieurs chapitres des Prolègomènes traitant du langage en général et de la langue arabe. En 1834, M. Freytag inséra dans sa *Chrestomathia arabica* le texte des chapitres qui ont pour sujet l'office de khalife et d'imam, les opinions des Chîites au sujet de l'imamat, le serment de foi et hommage, le surnom d'*Emir el-moumenîn* et les offices qui sont particuliers à un gouvernement temporel.

M. G. DE SLANE.

PRÉFACE DE L'AUTEUR.

Au nom du Dieu miséricordieux et clément! Texte arabe, p. 1.

Que Dieu répande ses bénédictions sur notre seigneur Mohammed, sur sa famille et sur ses Compagnons[1]!

Voici ce que dit Abd er-Rahman Ibn Mohammed Ibn Khaldoun el-Hadrami[2], le pauvre serviteur qui sollicite la miséricorde du Seigneur, dont les bontés l'ont déjà comblé. Puisse Dieu le très-haut le soutenir par sa grâce!

Louanges à Dieu, qui possède la gloire et la puissance, qui tient en sa main l'empire du ciel et de la terre, qui porte les noms et les attributs les plus beaux! (Louanges) à l'Être qui sait tout, auquel rien n'échappe de ce que manifeste la parole et de ce que cache le si-

[1] Les docteurs de la loi musulmane définissent ainsi le mot *Saheb* (Compagnon) : « Le titre de *Saheb* se donne à tous ceux qui, croyant déjà à la mission du Prophète, l'ont rencontré et sont morts dans l'islamisme. » Dans cette définition, on a préféré employer le verbe qui signifie *rencontrer*, plutôt que celui qui signifie *voir*, pour ne pas exclure de la catégorie des Compagnons quelques aveugles, tels que Abou Horeïra, Ibn Omm Mektoum et autres. Tout musulman orthodoxe est tenu de montrer une profonde vénération pour les Compagnons. Lors de la mort de Mohammed, leur nombre dépassait cent quatorze mille. On conserve encore les notices biographiques des plus illustres d'entre eux. Le *Talkîh* d'Ibn el-Djouzi, manuscrit de la Bibliothèque impériale, ancien fonds, n° 631, renferme une liste alphabétique des principaux Compagnons.

[2] L'adjectif ethnique *El-Hadrami* signifie membre de la tribu de Hadramaout. Voy. l'Introduction, p. VII.)

lence! (Louanges) à l'Être tout-puissant auquel rien ne résiste, rien ne se dérobe ni dans les cieux, ni sur la terre! De cette terre il nous a formés individuellement, et il nous l'a fait habiter en corps de peuples et de nations; de cette terre il nous a permis de tirer facilement notre subsistance et nos portions de chaque jour. Renfermés d'abord dans le sein de nos mères, puis dans des maisons, nous devons à sa bonté la nourriture et l'entretien. De jour en jour le temps use
P. 2. notre vie; puis survient à l'improviste le terme de notre existence, tel qu'il a été inscrit dans le livre du destin. La durée et la stabilité n'appartiennent qu'à l'Éternel.

Salut et bénédiction sur notre seigneur Mohammed, le prophète arabe, dont le nom est écrit dans le Pentateuque et indiqué dans l'Évangile[1]! Salut à celui pour l'enfantement duquel l'univers était en travail[2] avant que commençât la succession des samedis et des dimanches, avant l'existence de l'espace qui sépare Zohel de Béhémout[3]! Salut à celui dont la véracité a été attestée par l'araignée

[1] Voici les versets de la Bible par lesquels, selon les musulmans, est prédite la venue de Mohammed : « Et ait (Moyses) : « Dominus de Sinaï venit, et de Seir ortus « est nobis : apparuit de monte Pharan. » (*Deut.* XXXIII, 2.) Seir, la chaîne de montagnes qui s'étend de la mer Morte à la mer Rouge, est, disent-ils, la montagne où Jésus reçut du ciel le saint Évangile; Pharan, c'est la Mecque avec les montagnes des alentours. On pourrait répondre que Pharan est le désert qui s'étend depuis le mont Sinaï jusqu'à la limite méridionale de la Palestine, celle où les Israélites passèrent trente-huit ans. Le second verset est celui-ci : « Ex Sion species decoris ejus. » (*Ps.* XLIX, 2.) Selon la version syriaque, le texte hébreu signifie : « Ex Sion coronam « gloriosam Deus ostendet. » Or, disent-ils, la couronne, c'est le royaume de l'islamisme, et *gloriosus* est l'équivalent de Mohammed (*laudatus*). Nous lisons dans l'*Évangile de saint Jean* (XVI, 7) : « Si enim « non abiero, Paracletus non veniet ad « vos. » Les musulmans prétendent que les chrétiens ont altéré le texte de leurs livres sacrés et que, voulant en faire disparaître tout ce qui annonçait la mission de Mohammed, ils ont substitué le mot παράκλητος à περικλυτός (*inclytus, celebris*), mot qui est l'équivalent d'Ahmed (*laude dignior*); or le Coran, sourate LXI, verset 6, donne le nom d'*Ahmed* à Mohammed.

[2] Croyance fondée sur ces deux paroles de Mohammed : كنت نبيا وادم بين الروح والجسد بين الماء والطين, « Adam était encore entre le corps et l'esprit, entre l'eau et l'argile, que j'étais déjà prophète; » اول ما خلق الله نورى, « la première chose que Dieu créa, ce fut ma lumière. »

[3] C'est-à-dire, entre la partie supérieure du monde, le septième ciel, celui de la

et la colombe[1]! Salut à sa famille et à ses compagnons, qui, par leur zèle à l'aimer et à le suivre, ont acquis une gloire immortelle et qui, pour seconder ses efforts, se tinrent réunis en un seul corps, tandis que la discorde régnait parmi leurs ennemis! Que Dieu répande sur lui et sur eux ses bénédictions tant que l'islamisme jouira de sa prospérité et que l'infidélité verra briser les liens fragiles de son existence!

Passons à notre sujet : l'histoire est une de ces branches de connaissances qui se transmettent de peuple à peuple, de nation à nation; qui attirent les étudiants des pays lointains, et dont l'acquisition est souhaitée même du vulgaire et des gens désœuvrés; elle est recherchée à l'envi par les rois et les grands, et appréciée autant par les hommes instruits que par les ignorants.

Envisageons l'histoire dans sa forme extérieure : elle sert à retracer les événements qui ont marqué le cours des siècles et des dynasties, et qui ont eu pour témoins les générations passées. C'est pour elle que l'on a cultivé le style orné et employé les expressions figurées; c'est elle qui fait le charme des assemblées littéraires, où

son, حوت (ou نون), appelé *béhémout;* le poisson est soutenu par l'eau; l'eau par l'air; l'air par les ténèbres. Aucun être créé ne sait ce qui soutient les ténèbres. Cette indication, prise dans la vingt-troisième section du *Mesalek el-Absar,* ouvrage composé par Chihab ed-Dîn Ibn Fadl-Allah, a été reproduit par Damîri dans son Dictionnaire zoologique, le حياة الحيوان, sous l'article ثور. Il y revient encore sous l'article نون. Ibn el-Ouerdi en parle aussi dans son Traité de géographie; il dit: « Les sept terres et leurs mers sont portées par le *nun,* نون, c'est-à-dire le *haout,* حوت (poisson), dont le nom est *béhémout.* Au-dessous du poisson est placé le vent; au-dessous du vent, sont placées les ténèbres; au-dessous des ténèbres, l'humidité; au-dessous de l'humidité, Dieu seul sait ce qu'il y a. » (Ms. arabe de la Bibliothèque impériale, ancien fonds, n° 577, fol. 78 recto.) Le mot *béhémout* signifie aussi *le fond* d'un puits, *la profondeur* d'un abîme; il s'emploie quelquefois avec la signification de *guerrier, héros.*

[1] Forcé par ses ennemis de s'enfuir de la Mecque, Mohammed, disent les légendaires, alla se cacher, avec Abou-Bekr, dans la caverne du mont Thour, près de la ville. Ils y étaient encore quand une colombe vint pondre ses œufs devant l'ouverture de la grotte, et une araignée y tissa sa toile. A cette vue, les gens envoyés à leur poursuite retournèrent sur leurs pas, étant persuadés que personne n'était entré dans la caverne.

les amateurs se pressent en foule; c'est elle qui nous apprend à connaître les révolutions subies pas tous les êtres créés. Elle offre un vaste champ où l'on voit les empires fournir leur carrière; elle nous montre comment tous les divers peuples ont rempli la terre jusqu'à ce que l'heure du départ leur fût annoncée, et que le temps de quitter l'existence fût arrivé pour eux.

Regardons ensuite les caractères intérieurs de la science historique : ce sont l'examen et la vérification des faits, l'investigation attentive des causes qui les ont produits, la connaissance profonde de la manière dont les événements se sont passés et dont ils ont pris naissance. L'histoire forme donc une branche importante de la philosophie et mérite d'être comptée au nombre des sciences.

Depuis l'établissement de l'islamisme, les historiens les plus distingués ont embrassé dans leurs recherches tous les événements des siècles passés, afin de pouvoir les inscrire dans des volumes et les
P. 3. enregistrer; mais les charlatans (de la littérature)[1] y ont introduit des indications fausses, tirées de leur propre imagination, et des embellissements fabriqués à l'aide de traditions de faible autorité. La plupart de leurs successeurs se sont bornés à marcher sur leurs traces et à suivre leur exemple. Ils nous ont transmis ces récits tels qu'ils les avaient entendus, et sans se mettre en peine de rechercher les causes des événements ni de prendre en considération les circonstances qui s'y rattachaient. Jamais ils n'ont improuvé ni rejeté une narration fabuleuse, car le talent de vérifier est bien rare; la vue de la critique est en général très-bornée; l'erreur et la méprise accompagnent l'investigation des faits et s'y tiennent par une liaison et une affinité étroites; l'esprit de l'imitation est inné chez les hommes et reste attaché à leur nature; aussi les diverses branches des connaissances fournissent une ample carrière au charlatanisme; le champ de l'ignorance offre toujours son pâturage insalubre; mais la vérité est une puissance à laquelle rien ne résiste, et le mensonge est un démon qui recule foudroyé par l'éclat de la raison. Au simple narrateur ap-

[1] Le mot *tofaïl* signifie *parasite, intrus, imitateur.*

partient de rapporter et de dicter les faits; mais c'est à la critique d'y fixer ses regards et de reconnaître ce qu'il peut y avoir d'authentique; c'est au savoir de nettoyer et de polir pour la critique les tablettes de la vérité.

Plusieurs écrivains ont rédigé des chroniques très-détaillées, ayant compilé et mis par écrit l'histoire générale des peuples et des dynasties; mais, parmi eux, il y en a peu qui jouissent d'une grande renommée, d'une haute autorité, et qui, dans leurs ouvrages, aient reproduit en entier les renseignements fournis par leurs devanciers. Le nombre de ces bons auteurs dépasse à peine celui des doigts de la main, ou des (trois) voyelles finales qui indiquent l'influence des régissants grammaticaux. Tels sont Ibn Ishac[1], Taberi[2], El-Kelbi[3], Mohammed ibn Omar el-Ouakedi[4], Seïf Ibn Omar el-Acedi[5], Masoudi[6], et d'autres hommes célèbres qui se sont élevés au-dessus de

[1] Mohammed Ibn Ishac, auteur d'un recueil de traditions relatives à Mohammed et à ses expéditions militaires (*Kitab el-Meghâzi*), mourut à Baghdad vers l'an 150 de l'hégire (767 de J. C.). Ce fut d'après ces documents qu'Ibn Hicham rédigea son *Siret er-Rasoul*, ouvrage très-important, dont M. Wüstenfeld a publié dernièrement le texte entier.

[2] Mohammed Ibn Djerîr et-Taberi, commentateur du Coran et auteur d'une histoire très-célèbre, naquit à Amol dans le Taberistan et mourut à Baghdad, en l'an 310 (923 de J. C.).

[3] Abou 'l-Monder Hicham Ibn Mohammed el-Kelbi, généalogiste et historien des anciens Arabes du désert, était natif de Koufa. Il composa un grand nombre de traités dont nous ne connaissons que les titres. Son *Djemhera*, ou collection complète de généalogies, était un ouvrage très-estimé. Il mourut vers l'an 204 (819 de J. C.).

[4] Mohammed Ibn Omar el-Ouakedi composa un grand nombre d'ouvrages, dont les plus importants traitaient des expéditions et conquêtes faites par les musulmans après l'établissement du khalifat. Né en l'an 130 (747 de J. C.), il passa de Médine à Baghdad, remplit les fonctions de cadi dans cette ville, et mourut en l'an 207 (822-23 de J. C.).

[5] Seïf Ibn Omar el-Acedi et-Temîmi composa un grand ouvrage sur les conquêtes des premiers musulmans, une histoire des révoltes et apostasies des tribus arabes, et une histoire de la bataille du Chameau. Taberi reproduit très-souvent les récits de cet historien dans sa grande chronique.

[6] Abou 'l-Hacen Ali el-Masoudi, auteur des *Prairies d'or* (*Moroudj ed-deheb*), du *Tenbîh* et de plusieurs autres ouvrages, mourut en l'an 345 (956 de J. C.). Les travaux de M. de Sacy, de M. Quatremère, de M. Reinaud, de M. Sprenger et

la foule des auteurs ordinaires. Il est vrai que dans les écrits de Masoudi et de Ouakedi on trouve beaucoup à reprendre et à blâmer : chose facile à vérifier et généralement admise par les savants versés dans l'étude des traditions historiques et dont l'opinion fait autorité. Cela n'a pas empêché la plupart des historiens de donner la préférence aux récits de ces deux auteurs, de suivre leur méthode de composition et de marcher sur leurs traces. Déterminer la fausseté ou l'exactitude des renseignements est l'œuvre du critique intelligent
P. 4. qui s'en rapporte toujours à la balance de son propre jugement. Les événements qui ont lieu dans la société humaine offrent des caractères d'une nature particulière, caractères auxquels on doit avoir égard lorsqu'on entreprend de raconter les faits ou de reproduire les récits et les documents qui concernent les temps passés.

La plupart des chroniques laissées par ces auteurs sont rédigées sur un même plan et ont pour sujet l'histoire générale des peuples; circonstance qu'il faut attribuer à l'occupation de tant de pays et de royaumes par les deux grandes dynasties musulmanes[1] qui florissaient dans les premières siècles de l'islamisme; dynasties qui avaient poussé jusqu'aux dernières limites la faculté de faire des conquêtes ou de s'en abstenir. Quelques-uns de ces écrivains ont embrassé dans leurs récits tous les peuples et tous les empires qui existèrent avant l'établissement de la vraie foi, et ont composé des traités d'histoire universelle. Tels furent Masoudi et ses imitateurs. Parmi leurs successeurs un certain nombre abandonna cette universalité pour se renfermer dans un cercle plus étroit ; renonçant à se porter jusqu'aux points les plus éloignés dans l'exploration d'un champ si vaste, ils se bornèrent à fixer par écrit les renseignements épars qui se rattachaient aux faits qui marquaient leur époque. Chacun d'eux traita à fond l'histoire de son pays ou du lieu de sa naissance, et

d'autres orientalistes, ont fait bien connaître les ouvrages de cet écrivain. La société asiatique est sur le point de publier le premier volume, texte et traduction, des *Prairies d'or.* Le mot que nous écrivons *Masoudi* doit se prononcer *Messaoudi.*

[1] La dynastie des Omeïades et celle des Abbacides.

renfermer dans un cercle plus étroit; renonçant à se porter jusqu'aux points les plus éloignés dans l'exploration d'un champ si vaste, ils se bornèrent à fixer par écrit les renseignements épars qui se rattachaient aux faits qui marquaient leur époque. Chacun d'eux traita à fond l'histoire de son pays ou du lieu de sa naissance, et se contenta de raconter les événements qui concernaient sa ville et la dynastie sous laquelle il vivait. C'est ce que fit Ibn Haiyan[1], historiographe de l'Espagne et de la dynastie oméiade établie dans ce pays, ainsi qu'Ibn er-Rakik, l'historien de l'Ifrîkiya[2] et des souverains de Cairouan.

Ceux qui ont écrit après eux ne furent que de simples imitateurs, à l'esprit lourd, à l'intelligence bornée, des gens sans jugement, qui se contentèrent de suivre en tout point le même plan que leurs devanciers, de se régler sur le même modèle, sans remarquer les modifications que la marche du temps imprime aux événements, et les changements qu'elle opère dans les usages des peuples et des nations. Ces hommes ont tiré de l'histoire des dynasties et des siècles passés une suite de récits que l'on peut regarder comme de vains simulacres dépourvus de substance, comme des fourreaux d'épée auxquels on aurait enlevé les lames; récits dont le lecteur est en droit de se méfier, parce qu'il ne peut pas savoir s'ils sont anciens (et authentiques) ou modernes (et controuvés). Ce qu'ils rapportent, ce

[1] Pour ابن ابو حيان, lisez ابن حيان. Abou-Merouan Haiyan Ibn Khalef, natif de Cordoue et généralement connu sous le nom d'*Ibn Haiyan*, composa deux grands ouvrages sur l'histoire de l'Espagne musulmane, le *Moctabès*, en dix volumes, et le *Matîn*, en soixante. On ne possède en Europe qu'un seul volume du Moctabès; le Matîn est resté inconnu. Cet historien mérite bien la haute réputation dont il a toujours joui. Né en l'an 377 (987-88 de J. C.), il mourut en 469 (1076).

[2] Chez les historiens arabes, le mot *Ifrîkiya* désigne la Mauritanie orientale. La régence actuelle de Tunis, celle de Tripoli et la province de Constantine, formaient le royaume de l'Ifrîkiya, pendant que le reste de l'Algérie et les États marocains composaient le Maghreb. — Abou-Ishac Ibn er-Rekîk composa aussi une notice généalogique des tribus berbères. Il mourut postérieurement à l'an 340 (952 de J. C.). (Voyez le *Journal asiatique* de septembre 1844.)

sont des faits dont ils laissent ignorer les causes, des renseignements dont ils n'ont pas su apprécier la nature ni vérifier les détails. Dans leurs compositions, ils reproduisent bien exactement les récits qui courent parmi le peuple, suivant ainsi l'exemple des écrivains qui les ont précédés dans la même carrière; mais ils n'entreprennent pas d'indiquer les origines des nations, parce qu'ils n'ont personne capable de leur fournir ces renseignements; aussi les pages de leurs volumes
P. 5. restent muettes à ce sujet. S'ils entreprennent de retracer l'histoire d'une dynastie, ils racontent les faits dans une narration uniforme, conservant tous les récits, vrais ou faux; mais ils ne s'occupent nullement d'examiner quelle était l'origine de cette famille. Ils n'indiquent pas les motifs qui ont amené cette dynastie à déployer son drapeau et à manifester sa puissance, ni les causes qui l'ont forcée à s'arrêter dans sa carrière. Le lecteur cherche donc en vain à reconnaître l'origine des événements, leur importance relative et les causes qui les ont produits, soit simultanément, soit successivement; il ne sait comment soulever le voile qui cache les différences ou les analogies que ces événements peuvent présenter. C'est ce qui sera exposé complétement dans les premiers chapitres de cet ouvrage.

D'autres, qui vinrent après eux, affectèrent un excès de brièveté et se contentèrent de mentionner les noms des rois, sans rapporter les généalogies ni l'histoire de ces princes; ils y ajoutèrent seulement le nombre des années de leur règne, exprimé au moyen des chiffres appelés *ghobar*[1]. C'est ce qu'a fait Ibn Rechik[2] dans son *Mîzan el-Amel*[3], ainsi que plusieurs autres écrivains peu dignes d'attention. Dans quelque cas que ce soit[4], aucun égard n'est dû aux paroles

[1] Voy. la *Grammaire arabe* de Silv. de Sacy, 2e édit. t. I, p. 91 et planche VIII.

[2] Abou-Ali el-Hacen Ibn Rechîk, natif de Cairouan et auteur de plusieurs ouvrages philologiques, poétiques et historiques, mourut à Mazzera, en Sicile, l'an 463 (1070).

[3] Haddji Khalifa dit que, dans cet ouvrage, l'auteur se borne à indiquer combien de jours chaque souverain avait régné.

[4] Littéral. « qu'ils changent de place ou qu'ils restent tranquilles; » expression analogue à celle-ci : لا يُمِرّ ولا يُحْلِي, « cela n'est ni amer ni doux; c'est-à-dire, c'est indifférent, peu importe. »

du passé et du présent, je suis parvenu à réveiller mon esprit, à l'arracher au sommeil de l'insouciance et de la paresse, et, bien que peu riche en savoir, j'ai fait avec moi-même un excellent marché en me décidant à composer un ouvrage. J'ai donc écrit un livre sur l'histoire, dans lequel j'ai levé le voile qui couvrait les origines des nations. Je l'ai divisé en chapitres, dont les uns renferment l'exposition des faits, et les autres des considérations générales. J'y ai indiqué d'abord les causes qui ont amené la naissance des empires et de la civilisation, en prenant pour sujet primitif de mon travail l'histoire des deux races qui[2], de nos temps, habitent le Maghreb et en ont rempli les provinces et les villes. J'y ai parlé des dynasties à longue durée et des empires éphémères que ces peuples ont fondés, et j'ai signalé les princes et les guerriers qu'ils ont produits dans les temps anciens. Ces deux races, ce sont les Arabes et les Berbers, les seules[3] nations qui occupent le Maghreb, ainsi que chacun sait. Elles y ont demeuré pendant tant de siècles, que l'on peut à peine s'ima- P. 6.
giner qu'à une certaine époque elles ne s'y trouvaient pas. Hormis ces deux peuples, on ne connaît aucune autre race d'hommes qui habite ce pays.

J'ai discuté avec grand soin les questions qui se rattachent au sujet de cet ouvrage; j'ai mis mon travail à la portée des érudits et des hommes du monde; pour son arrangement et sa distribution, j'ai suivi un plan original, ayant imaginé une méthode nouvelle d'écrire l'histoire, et choisi une voie qui surprendra le lecteur, une marche et un système tout à fait à moi. En traitant de ce qui est relatif à la civilisation et à l'établissement des villes, j'ai développé tout ce qu'offre la société humaine en fait de circonstances caractéristiques. De cette manière, je fais comprendre les causes des événements, et savoir par quelle voie les fondateurs des empires sont entrés dans la

été traduit et publié pour la première fois par feu Schulz, dans le *Journal asiatique*, 1re série, t. VII, p. 220 et suiv.

[2] Voy. sur ce passage la *Chrestomathie arabe* de M. de Sacy, tome II, page 290.

[3] Pour الذان, lisez اللذان. Toutes les corrections indiquées dans les notes sont autorisées par les manuscrits.

carrière. Le lecteur, ne se trouvant plus dans l'obligation de croire aveuglément aux récits qu'on lui a présentés, pourra maintenant bien connaître l'histoire des siècles et des peuples qui l'ont précédé; il sera même capable de prévoir les événements qui peuvent surgir dans l'avenir.

J'ai divisé mon ouvrage en trois livres, précédés de plusieurs chapitres préliminaires (*Mocaddemat,* c'est-à-dire *Prolégomènes*) renfermant des considérations sur l'excellence de la science historique, l'établissement des principes qui doivent lui servir de règles, et un aperçu des erreurs dans lesquelles les historiens sont exposés à tomber.

Le premier livre traite de la civilisation et de ses résultats caractéristiques, tels que l'empire, la souveraineté, les arts, les sciences, les moyens de s'enrichir et de gagner sa vie; il indique aussi les causes auxquelles ces institutions doivent leur origine[1].

Le second livre renferme l'histoire des Arabes, de leurs diverses races et de leurs dynasties[2], depuis la création du monde jusqu'à nos jours. On y trouve aussi l'indication de quelques peuples célèbres qui ont été leurs contemporains et qui ont fondé des dynasties. Tels sont les Nabatéens, les Assyriens, les Perses, les Israélites, les Coptes, les Grecs, les Turcs et les Romains.

Le troisième livre comprend l'histoire des Berbers et de leurs parents, les Zenata, avec l'indication de leur origine, de leurs diverses tribus, des empires qu'ils ont fondés, surtout[3] dans le Maghreb.

P. 7. Ayant ensuite fait le voyage de l'Orient afin d'y puiser des lumières, d'accomplir le devoir du pèlerinage et de me conformer à l'exemple du Prophète en visitant la Mecque et en faisant le tour de la Maison-Sainte, j'eus l'occasion d'examiner les monuments, les archives et les livres de cette contrée. J'acquis alors ce qui m'avait

[1] La partie de l'ouvrage à laquelle on donne ordinairement le titre de *Prolégomènes* se compose des prolégomènes proprement dits et du premier livre.

[2] Pour واولهم, lisez دولهم.

[3] Hors du Maghreb, les Berbers avaient fondé en Égypte l'empire des Fatemides. En Espagne, les Zîrides de Grenade, les Almoravides et les Almohades étaient des Berbers.

manqué auparavant, c'est-à-dire, la connaissance de l'histoire des souverains étrangers qui ont dominé sur cette région, ainsi que des dynasties turques et des pays qui leur ont été soumis. J'ajoutai ces faits à ceux que j'avais précédemment inscrits sur ces pages, les intercalant dans l'histoire des nations (musulmanes) qui étaient contemporaines de ces peuples; et dans mes notices des princes qui ont régné sur diverses parties du monde. M'étant astreint à suivre toujours un même système, celui de condenser et d'abréger, j'ai pu éviter bien des difficultés et atteindre facilement le but que j'avais en vue. M'introduisant, par la porte des causes générales, dans l'étude des faits particuliers, j'embrassai, dans un récit compréhensif, l'histoire du genre humain; aussi ce livre peut être regardé comme le véritable dompteur de tout ce qu'il y a de plus rebelle parmi les principes philosophiques qui se dérobent à l'intelligence; il assigne aux événements politiques leurs causes et leurs origines, et forme un recueil philosophique, un répertoire historique.

Comme il renferme l'histoire des Arabes et des Berbers, peuples dont les uns habitent des maisons et les autres des tentes; qu'il traite des grands empires contemporains de ces races; qu'il fournit des leçons et des exemples instructifs touchant les causes primaires des événements et les faits qui en sont résultés, je lui ai donné pour titre[1] : *Kitab el-îber, oua dîouan el-mobteda oua'l-khaber; fi aiyam il-Arab oua'l-Adjem oua'l-Berber, oua men aasarahom min dhoui 's-soltan il-akber* (le Livre des exemples instructifs et le Recueil du sujet et de l'attribut [ou bien : des Origines et de l'histoire des peuples], contenant l'histoire des Arabes, des peuples étrangers, des Berbers et des grandes dynasties qui leur ont été contemporaines).

Pour ce qui concerne l'origine des peuples et des empires, les synchronismes des nations anciennes, les causes qui ont entretenu l'activité ou amené des changements chez les générations passées et chez les diverses nations; pour tout ce qui tient à la civilisation, comme la souveraineté, la religion, la cité, le domicile, la puissance,

[1] Voy. la *Chrestomathie arabe* de M. de Sacy, t. I, p. 390.

l'abaissement, l'accroissement de la population, sa diminution, les sciences, les arts, le gain[1], la perte, les événements amenés par des
P. 8. révolutions et retentissant au loin, la vie nomade, celle des villes, les faits accomplis et ceux auxquels on doit s'attendre, j'ai tout embrassé et j'en ai exposé clairement les preuves et les causes. De cette manière, l'ouvrage est devenu un recueil unique, attendu que j'y ai consigné une foule de notions importantes et de doctrines naguère cachées et maintenant faciles à entendre.

J'avoue toutefois que, parmi les hommes des différents siècles, nul n'a été plus incapable que moi de parcourir un champ si vaste[2]; aussi je prie les hommes habiles[3] et instruits d'examiner mon ouvrage avec attention, sinon avec bienveillance, et, lorsqu'ils rencontreront des fautes, de vouloir bien les corriger, en me traitant toutefois avec indulgence. La marchandise que j'offre au public aura peu de valeur aux yeux des savants; mais, par un aveu franc, on peut détourner le blâme, et l'on doit toujours compter sur l'obligeance de ses confrères. Je prie Dieu de rendre mes actions pures devant lui; *je compte sur lui, et c'est un excellent protecteur*[4]. (*Coran*, sour. III, vers. 167.)

[1] Littéral. l'acquisition. C'est le *κτῆσις* d'Aristote; voy. *Politique*, liv. I, ch. v.

[2] Pour القضاء, lisez الفضاء.

[3] Littéral. qui ont la main blanche.

[4] Le texte de ce chapitre, étant en prose rimée, offre nécessairement des mots inutiles, des expressions peu naturelles et plusieurs exemples de tautologie.

INTRODUCTION.

De l'excellence de la science historique; établissement des principes qui doivent lui servir de règles; aperçu des erreurs et des méprises auxquelles les historiens sont exposés; indication de quelques-unes des causes qui produisent des erreurs[1].

L'histoire est une science qui se distingue par la noblesse de son objet, sa grande utilité et l'importance de ses résultats. C'est elle qui nous fait connaître les mœurs des peuples anciens, les actes des prophètes et l'administration des rois. Aussi[2] ceux qui cherchent à s'instruire dans le maniement des affaires spirituelles et temporelles trouvent dans l'histoire des leçons de conduite; mais, pour y parvenir, ils doivent mettre en œuvre des secours de diverse nature et des connaissances très-variées. Ce n'est que par un examen attentif et une application soutenue qu'ils pourront découvrir la vérité et se garder contre les erreurs et les méprises. En effet, si l'on se contente[3] de reproduire les récits transmis par la voie de la tradition, sans consulter les règles fournies par l'expérience, les principes fondamentaux de l'art de gouverner, la nature même de la civilisation et les circonstances qui caractérisent la société humaine; si l'on ne juge pas de ce qui est loin par ce qu'on a sous les yeux, si l'on P. 9.
ne compare pas le passé avec le présent, l'on ne pourra guère éviter de s'égarer, de tomber dans des erreurs et de s'écarter de la voie de la vérité. Il est souvent arrivé que les historiens, les commentateurs et les hommes les plus versés dans la connaissance des traditions historiques, ont commis de graves méprises en racontant les événements du passé; et cela parce qu'ils se sont bornés à rapporter indistinctement toute espèce de récits[4], sans les contrôler par les prin-

[1] M. de Sacy a publié plusieurs extraits de ce chapitre, avec une traduction et des notes, dans sa *Chrestomathie arabe;* 2e édit. t. I, p. 370 et suiv.

[2] Pour حى, lisez حتى.

[3] La bonne leçon est اعتمد.

[4] Littéral. des récits gras et maigres, c'est-à-dire, qui valent beaucoup ou peu.

cipes généraux qui s'y appliquent, sans les comparer avec des récits analogues, ou leur faire subir l'épreuve des règles que fournissent la philosophie et la connaissance de la nature des êtres, sans enfin les soumettre à un examen attentif et à une critique intelligente; aussi se sont-ils écartés de la vérité pour s'égarer dans le champ de l'erreur et de l'imagination. Cela a eu lieu surtout[1] en matière de nombres, quand, dans le cours d'un récit, il s'est agi de sommes d'argent ou de la force d'une armée. C'est toujours là que l'on doit s'attendre à des mensonges et à des indications extravagantes; aussi faut-il absolument contrôler ces récits au moyen de principes généraux et de règles établis par le bon sens.

C'est ainsi que Masoudi et plusieurs autres historiens ont dit, en parlant des armées des Israélites, que Moïse, en ayant fait le dénombrement dans le désert, après avoir passé en revue les hommes en état de porter les armes et âgés de vingt ans ou plus, trouva qu'il y avait plus de six cent mille guerriers[2]. Dans cette circonstance, l'écrivain ne s'est pas demandé si l'étendue de l'Égypte et de la Syrie était assez vaste pour fournir un tel nombre de troupes. Chaque empire du monde entretient pour sa défense autant de soldats que ses moyens le permettent; il en supporte les frais; mais il ne saurait y pourvoir s'il en augmentait le nombre. C'est ce qu'attestent les usages auxquels nous sommes habitués et les faits qui passent sous nos yeux. Ajoutons que des armées dont le nombre s'élèverait à un pareil chiffre ne sauraient manœuvrer ou combattre, attendu que le terrain se trouverait trop étroit: chaque armée, étant rangée en bataille, s'étendrait à deux ou trois fois la portée de la vue, sinon davantage. Comment alors ces deux grands corps pourraient-ils livrer bataille? Comment un des partis pourrait-il remporter la victoire, lorsque dans une de ses ailes on ne saurait pas ce qui se passe dans l'autre[3]? Les

[1] L'auteur a écrit سيما sans faire précéder ce mot par la particule négative لا. La plupart des Maghrébins commettent la même faute.

[2] Selon la Bible, six cent trois mille cinq cent cinquante. (*Nomb.* I, 46.)

[3] Il faut lire وسّى et بشعر dans le texte arabe.

faits dont nous sommes journellement témoins suffisent pour confirmer nos observations; le passé et l'avenir se ressemblent comme deux gouttes d'eau. P. 10.

D'ailleurs l'empire des Perses l'emportait de beaucoup sur celui des Israélites: c'est ce que prouvent les victoires de Bakht-nasar (Nabuchodonosor), qui s'empara de leur pays, leur enleva toute autorité, détruisit Jérusalem, siége de leur religion et de leur puissance. Or ce prince n'était qu'un simple gouverneur d'une des provinces de la Perse, un satrape (*merzeban*), dit-on, qui commandait la frontière occidentale de cet empire. Ajoutons à cela que les deux Iracs, le Khoraçan, le Ma-ouera-'n-neher (la Transoxiane) et El-Abouab (les portes Caspiennes, Derbend), provinces de cet empire[1], présentaient une étendue bien supérieure à celle du pays des Israélites; et cependant jamais les armées de la Perse n'atteignirent à beaucoup près un pareil nombre[2]. Le corps le plus considérable que les Persans aient jamais réuni, celui qui combattit à Cadecîya[3], se composait de cent vingt mille hommes d'armes, dont chacun avait sa suite. C'est ce qu'atteste Seif (Ibn Omar el-Acedi[4]), qui ajoute : « Avec les hommes de leur suite ils dépassaient le nombre de deux cent mille[5]. » Selon Aïcha[6] et Zohri[7], l'armée avec laquelle Rostem (le général persan) combattit Sâd (le général arabe) aux environs de Cadecîya se composait de soixante mille hommes, dont chacun avait sa suite[8].

De plus, si le nombre des Israélites avait atteint ce chiffre, leur territoire aurait pris une grande extension et leur domination se serait étendue au loin. Les gouvernements et les royaumes sont grands

[1] Pour ممالكم, lisez ممالكهم.

[2] Notre auteur n'avait jamais entendu parler de l'armée de Xerxès.

[3] En l'an 15 de l'hégire.

[4] Voy. ci-devant, p. 5, note 5.

[5] Voy. *Taberist. Annales*, t. II, p. 291; édit. de M. Kosegarten.

[6] La veuve de Mohammed.

[7] Ibn-Chihab ez-Zohri, de la tribu de Coreïch, célèbre traditionniste et légiste, mourut en l'an 124 de l'hégire (742 de J. C.). Il comptait au nombre des *Tabis*, ayant connu et fréquenté plusieurs des compagnons de Mohammed.

[8] *Taberist. Ann.* loco laudato.

ou petits, selon le nombre de soldats qu'ils entretiennent et des tribus qu'ils emploient pour leur défense, ainsi qu'on le verra exposé dans la section de ce livre qui traite des empires. Or le territoire des Israélites, ainsi que tout le monde le sait, ne s'étendait pas, du côté de la Syrie, plus loin que le Jourdain et la Palestine, et, du côté du Hidjaz[1], plus loin que les cantons de Yathreb (Médine) et de Khaïber.

D'ailleurs les savants les plus habiles ne trouvent que trois générations entre Moïse et Israël. En effet Moïse était fils d'Amran (*Amram*), fils de Cahet ou Cahit (*Caath*), fils de Laoui ou Laoua (*Lévi*),
P. 11. fils de Yacoub (*Jacob*), autrement appelé *Israël-de-Dieu*. Cette généalogie est fournie par le Pentateuque[2]. L'espace de temps qui les sépare est indiqué par Masoudi de la manière suivante : « Israël, lorsqu'il se rendit auprès de Joseph, entra en Égypte avec ses fils, chefs des [douze] tribus, et leurs enfants, au nombre de soixante et dix individus. Leur séjour en Égypte, jusqu'au moment où ils en sortirent, sous la conduite de Moïse, pour entrer dans le désert, fut de deux cent vingt ans, durant lesquels ils subirent la domination des Pharaons, rois des Coptes. » Or il est invraisemblable que, dans un espace de quatre générations, une famille puisse s'accroître à un tel degré[3].

Si l'on prétend que des armées tout aussi nombreuses existaient sous le règne de Salomon et de ses successeurs, la chose n'en est pas moins absurde. Entre Salomon et Israël, on ne compte que onze générations, car Salomon fut fils de Dawoud (*David*), fils d'Aïchaï (*Jessé*), fils d'Aoubed ou Aoufedh (*Obed*), fils de Bâez ou Bouaz (*Booz*), fils de Salmon, fils de Nahachoun[4] (*Nahasson*), fils d'Amînadab ou Hamînadeb, fils de Ram, fils de Hadroun ou Hasroun (*Hesron*), fils de Barès ou Bîrès (*Pharès*), fils de Yehouda (*Juda*), fils de Yacoub (*Joseph*). Or, dans l'espace de onze générations, la descendance d'un seul homme

[1] La partie occidentale de l'Arabie jusqu'à la frontière du Yémen.

[2] *Exod.* VI.

[3] Dans un autre chapitre de cet ouvrage, l'auteur admet, comme principe, que trois générations font un siècle.

[4] Dans le texte arabe il faut lire نحشون, à la place de نجشون.

ne saurait atteindre un chiffre aussi grand qu'on le dit. Que ce nombre soit de quelques centaines ajoutées à quelques milliers, cela peut être[1]; mais qu'il dépasse de plusieurs dizaines de fois le chiffre que certains historiens ont énoncé, voilà ce qui est difficile à croire. Qu'on veuille juger de cela d'après ce qui est présent, d'après ce qui se passe au vu et au su de tout le monde, on reconnaîtra que cette assertion est fausse et que la tradition est mensongère. Le renseignement fourni par les chroniques des Israélites, savoir, que la garde de Salomon se composait de douze mille fantassins, et que sa cavalerie consistait en quatorze cents chevaux tenus au piquet devant les portes de son palais[2], est le seul qui soit authentique; quant aux contes populaires, on ne doit y avoir aucun égard. Or le règne de Salomon fut l'époque où l'empire des Juifs était le plus florissant, et où leur territoire avait sa plus grande étendue.

Ce point établi, nous ferons observer que la plupart des hommes, P. 12.
lorsqu'ils énumèrent les forces des empires qui existaient à leur époque ou peu auparavant; lorsqu'ils s'étendent sur la grandeur des armées, soit musulmanes, soit chrétiennes; lorsqu'ils parlent des sommes produites par les impôts, des dépenses des souverains, de celles des grands personnages qui vivent dans le luxe, des objets de prix qui se trouvent chez les riches; dans tous ces cas, ils énoncent des nombres qui dépassent toutes les bornes que l'expérience journalière nous fait connaître, et ils suivent aveuglément les suggestions qui proviennent de l'envie de raconter des choses extraordinaires. Si l'on consulte les chefs de l'administration militaire sur le nombre de leurs soldats, si l'on vérifie la position des riches sous le rapport des objets précieux qu'ils possèdent et des avantages dont ils jouissent, si l'on examine les dépenses ordinaires des hommes qui vivent dans le luxe, on trouvera que cela ne va pas à la dixième

[1] Ibn Khaldoun oublie quelquefois la règle qui prescrit de faire suivre le mot اللهم par la particule الا. Les auteurs maghrebins font assez souvent cette faute.

[2] Quarante mille chevaux pour les chariots et douze mille chevaux de selle. (*Rois*, III, c. IV, v. 26, et c. X, v. 26.)

partie du chiffre qu'on allègue. Mais cela tient au penchant de l'esprit humain pour l'exagération, à la facilité avec laquelle ce sentiment influe sur la langue, et à l'indifférence des historiens pour les résultats déjà constatés par un examen approfondi. Ils n'essayent pas de reconnaître les erreurs dans lesquelles ils peuvent tomber, soit par mégarde, soit par intention; ils ne cherchent pas à garder le juste milieu dans un récit, ni à lui faire subir un examen critique; au contraire, ils lâchent la bride à leur langue, pour la laisser courir dans les champs du mensonge : *On achète les discours frivoles afin d'égarer les hommes loin du sentier de la vérité* (*Coran*, sour. XXXI, v. 5), et c'est là, il faut l'avouer, un marché bien désavantageux.

On peut toutefois répondre à ce qui précède en disant que, si partout ailleurs l'expérience habituelle n'admet pas l'accroissement aussi rapide d'une seule famille, il n'en est pas de même à l'égard des enfants d'Israël : chez eux cette multiplication était l'effet d'un miracle, Dieu ayant révélé à leurs pères, les prophètes Abraham, Isaac et Jacob, qu'il multiplierait leur race au point qu'elle égalerait en nombre les étoiles du ciel et les cailloux de la terre. Or Dieu aurait accompli sa promesse envers eux par l'effet d'une grâce extraordinaire et par un prodige surnaturel. Donc les événements ordinaires ne militent pas contre ce récit, et personne ne devrait le taxer de fausseté. Si l'on voulait l'attaquer en alléguant qu'il est rapporté dans le Pen-
P. 13. tateuque, et que ce livre, ainsi qu'il est constant, a été altéré par les Juifs, on peut répondre que cette opinion, bien qu'elle paraisse d'abord assez plausible, n'a aucune valeur aux yeux des critiques les plus capables; car l'expérience démontre que les hommes des diverses religions n'ont jamais agi de cette manière relativement à leurs livres théologiques, ainsi qu'El-Bokhari le déclare dans son *Sahîh*[1]. Or cette multiplication extraordinaire qui eut lieu chez les enfants d'Israël était un prodige en dehors du cours de la nature, et, chez

[1] Abou Abd-Allah Mohammed el-Bokhari, auteur du célèbre recueil de traditions intitulé *Es-Sahîh* (l'Authentique) ou *El-Djamê's-Sahîh* (le Recueil authentique), est mort l'an 256 de l'hégire (869-870 de J. C.).

les autres peuples, la nature suit son cours et s'oppose à l'existence d'un pareil fait, ainsi que les preuves l'attestent. Quant à l'impossibilité d'un combat entre de pareilles armées, elle est réelle; mais ce combat n'a pas eu lieu et rien n'en a amené la nécessité. Il est parfaitement vrai que chaque royaume met sur pied un nombre de soldats proportionné à ses moyens; mais les Israélites, dans l'origine, n'étaient pas guerriers et n'avaient pas fondé un empire. L'accroissement extraordinaire de leur nombre avait pour but de leur faire conquérir la terre de Canaan, que Dieu leur avait promise, et ce fut en leur faveur qu'il purifia le territoire de ce pays. Or tout cela constitue des miracles, et Dieu dirige les hommes vers la vérité.

Parmi les récits improbables que les historiens ont accueillis, il faut ranger ce qu'ils racontent tous, relativement aux *Tobbâ*, souverains du Yémen et de la presqu'île des Arabes. Ils prétendent que ces princes, partant du Yémen, siége de leur empire, allèrent porter la guerre en Ifrîkiya, combattre les Berbers de l'Occident (*Maghreb*), marcher contre les Turcs et envahir le pays des Tibétains en Orient; qu'Ifrîcos, fils de Caïs, fils de Saïfi, l'un des plus puissants parmi leurs anciens rois, et qui vivait à l'époque de Moïse ou peu auparavant, entreprit une expédition en Ifrîkiya et fit un massacre des Berbers. Ce fut lui, disent-ils, qui leur donna ce nom, attendu qu'il s'écria, lorsqu'il entendit leur langage barbare : « Quel est donc ce jargon (*berbera*)? » Ils ajoutent que de là vient le nom que ce peuple a toujours porté depuis cette époque; que ce prince, à son départ du Maghreb, laissa dans cette contrée plusieurs corps de troupes composés de tribus himyerites; qu'elles s'y établirent et se mêlèrent avec les habitants primitifs, et que de ces tribus descendent les Sanhadja et les Ketama. D'après tout cela Taberi, El-Djordjani[1], P. 14.

[1] Le cadi Abou'l-Hacen Ali el-Djordjani, docteur du rite chafeïte, fut un des hommes les plus savants de son siècle. Il laissa un recueil de généalogies intitulé *El-Mouéthac* (l'Authentique), qui est cité par notre auteur dans l'*Histoire des Berbers*. El-Djordjani mourut à Neïsapour, l'an 366 (976 de J. C.), ou, selon un historien cité par Ibn Khallikan, en l'an 392 (1001-2 de J. C.).

Masoudi, Ibn el-Kelbi[1] et El-Beïhaki[2] assurent que les Sanhadja et les Ketama sont issus des Himyerites; mais cette hypothèse est repoussée par les généalogistes du peuple berber, et leur opinion est bien fondée. Selon Masoudi, Dhou'l-Adaar[3], un des rois himyerites, postérieur à Ifrîcos, et qui vivait du temps de Salomon, porta la guerre dans le Maghreb et soumit cette contrée. Suivant le même auteur, Yaser, fils et successeur de Dhou'l-Adaar, entreprit une expédition semblable, pénétra jusqu'à Ouadi'r-Remel (la rivière de Sable) qui est dans le Maghreb, et, ne pouvant le traverser à cause de la quantité énorme de sable, il revint sur ses pas. On rapporte aussi qu'Asâd Abou-Kerib, le dernier des Tobbâ[4] et prince contemporain de Yestasb, roi des Perses de la dynastie des Kîniya (Caïaniens)[5], s'empara de Mosul et de l'Aderbeïdjan; qu'il attaqua les Turcs, les mit en déroute et en tua un grand nombre; qu'il entreprit contre ce peuple une seconde[6] et une troisième expédition; qu'ensuite il chargea trois de ses fils de porter la guerre dans la Perse, dans le pays des Soghdiens, peuple turc qui habite au delà de la rivière (l'Oxus), et dans le Roum (l'Asie Mineure); que le premier de ces princes conquit tout le pays qui s'étend jusqu'à Samarkand; qu'ayant traversé le désert et atteint le pays de Sîn (la Chine), il rencontra son second frère, qui, après avoir envahi la Soghdiane, était arrivé en Chine avant lui; qu'ils dévastèrent cette contrée et revinrent sur leurs pas, chargés de butin, et qu'ils laissèrent dans le Tibet plusieurs tribus d'Himyerites, qui s'y trouvent encore de nos jours. Le troisième frère pénétra jusqu'à Constantinople, mit le siége devant cette ville, et revint sur ses pas après avoir soumis les provinces appartenant aux Roum (les Grecs).

Toutes ces histoires sont bien éloignées de la vérité; fondées uni-

[1] Voyez ci-devant, page 5, note 3.

[2] Abou-Bekr Ahmed el-Beïhaki, célèbre traditionniste et auteur de plusieurs ouvrages, mourut à Neïsapour, l'an 458 (1066 de J. C.).

[3] Pour لاذعار, lisez الاذعار.

[4] Voyez *Essai sur l'histoire des Arabes*, par M. Caussin de Perceval, t. I, p. 91.

[5] Voyez d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, à l'article *Caia'n.*

[6] Pour وثانية, lisez ثانية.

quement sur l'imagination et l'erreur, elles ressemblent parfaitement aux fables composées par les conteurs de profession. En effet l'empire des Tobbâ était renfermé dans la presqu'île des Arabes, et leur capitale, le siége de leur puissance, était Sanâ, ville du Yémen. Or la presqu'île des Arabes est, de trois côtés, environnée par la mer; au midi, elle a la mer de l'Inde; à l'orient, la mer de Perse, qui se détache de l'océan Indien et s'étend vers Basra; à l'occident, la mer de Suez, qui sort de ce même océan et se prolonge jusqu'à Suez, P. 15.
l'un des districts de l'Égypte. On peut vérifier cela à l'inspection d'une carte géographique. Celui qui veut se rendre du Yémen au Maghreb n'a d'autre route à prendre que celle de Suez, et la distance entre la mer de cette ville et celle de la Syrie est, tout au plus, de deux journées de marche. Or il est invraisemblable qu'un roi puissant, à la tête d'une armée nombreuse, puisse suivre une pareille route, à moins que le pays ne lui appartienne. Dans la règle ordinaire, un fait de ce genre n'est guère possible. Qu'on se rappelle aussi qu'à cette époque les Amalécites habitaient ce territoire, que les Cananéens occupaient la Syrie, et les Coptes l'Égypte. Plus tard, les Amalécites s'emparèrent de l'Égypte, et les enfants d'Israël firent la conquête de la Syrie. Or aucune tradition ne nous dit que les Tobbâ aient fait la guerre à l'un ou à l'autre de ces peuples, ni possédé aucune portion de ces contrées. De plus, la distance qui sépare le Yémen du Maghreb est très-considérable, et il faut, pour des troupes, une quantité énorme de vivres et de fourrages. Lorsque l'on marche à travers un territoire dont on n'est pas le maître, on est obligé d'enlever les grains et les troupeaux, de piller toutes les localités par où l'on passe; et encore, d'ordinaire, on ne peut se procurer ainsi une quantité suffisante de provisions et de fourrage. Si l'on veut emporter avec soi, de son pays, ces objets essentiels, on ne peut trouver assez de bêtes de somme. Il faut donc, pour se procurer des vivres, traverser des pays que l'on possède, ou dont on vient de faire la conquête. Si l'on prétend que les armées passaient au milieu de ces peuples sans les irriter par aucune hostilité, et

se faisaient, par des voies pacifiques, donner des provisions, certes un pareil fait serait encore plus étrange et plus invraisemblable. Cela démontre que ces histoires sont fausses et supposées. Quant à cette rivière de sable qu'il était impossible de franchir, jamais dans le Maghreb on n'en a entendu parler, malgré le grand nombre de caravanes et d'armées qui, dans tous les temps et dans toutes
P. 16. les directions, ont parcouru ce pays et en ont exploré les chemins. Voilà cependant une histoire qui, malgré son extravagance, est une de celles que l'on met le plus d'empressement à raconter. Pour ce qui concerne l'expédition des Yémenites dans les contrées de l'Orient et le pays des Turcs, nous admettons que le chemin qui y mène est plus large que l'isthme de Suez; mais la distance est encore plus considérable. D'ailleurs, avant d'arriver chez les Turcs, on rencontre devant soi les populations de la Perse et du pays des Grecs; et jamais on n'a entendu dire que les Tobbâ aient conquis le territoire des Perses et celui des Grecs. Il est vrai que les Tobbâ eurent à combattre les Perses sur les frontières de l'Irac et de l'Arabie, entre Bahreïn et Hîra, localités situées sur les limites des deux territoires. Ces hostilités eurent lieu entre le roi du Yémen, Dhou'l-Adaar, et Keïkaous, l'un des rois caïaniens, ainsi qu'entre le petit Tobbâ, Abou-Kerib et Yestasb, autre roi caïanien; de même, la dynastie yémenite eut des guerres avec les gouverneurs de provinces qui s'étaient partagé l'empire des Caïaniens, et ensuite avec les Sassanides. A en juger d'après le cours ordinaire des événements, on doit regarder comme impossible que les Tobbâ aient traversé la Perse, les armes à la main, pour aller envahir le pays des Turcs et le Tibet, surtout quand on pense au nombre des nations que l'on rencontre sur la route, à la nécessité de se munir de provisions et de fourrage, et à la longueur de la marche. Les récits de ces expéditions sont improbables et controuvés, quand même ils nous seraient parvenus d'une bonne source; ils le sont à plus forte raison, puisqu'ils n'ont pas cet appui. L'assertion d'Ibn Ishac[1], que le dernier

[1] Voyez ci-devant, page 5, note 1.

Tobbâ porta la guerre dans l'Orient, doit s'entendre de l'Irac et de la Perse. Quant à leur expédition dans le pays des Turcs et le Tibet, elle n'a aucun caractère de vérité, ainsi que nous l'avons déjà déclaré. On ne doit accorder aucune croyance aux récits de cette nature; que l'on examine les faits en les confrontant avec les règles fournies par le bon sens, on parviendra à les apprécier de la manière la plus complète. C'est Dieu qui dirige les hommes vers la vérité.

Un récit plus invraisemblable que le précédent, et qui paraît être encore davantage un produit de l'imagination, est celui que nous font les commentateurs, dans leur explication de la sourate de l'Aurore[1], relativement à cette parole du Dieu très-haut : *N'as-tu pas vu de quelle manière ton seigneur traita Aad d'Irem dhat el-Eïmad.* Ils P. 17.
supposent que le mot *Irem* est le nom d'une ville ornée d'*eïmad,* c'est-à-dire, de colonnes. Suivant eux, Aad, fils d'Aous[2], fils d'Irem, eut deux fils, savoir : Chedîd et Cheddad, qui régnèrent après lui. Chedîd, étant mort, laissa le trône à Cheddad, auquel se soumirent tous les rois de ces contrées. Ce prince, ayant entendu faire la description du paradis, déclara qu'il en construirait un semblable. Il bâtit, en effet, dans les déserts d'Aden, une ville dont la construction exigea trois cents ans de travaux : Cheddad vécut jusqu'à l'âge de neuf cents ans. C'était une ville immense, dont les palais étaient bâtis en or et en argent; les colonnes étaient d'émeraudes et de rubis ; on y voyait des arbres de toute espèce et des eaux jaillissantes. Lorsque les travaux furent achevés, le roi s'y dirigea accompagné de ses sujets. Il en était encore à la distance d'un jour et d'une nuit de marche, lorsque Dieu lança contre eux, du haut du ciel, un cri effroyable, qui les fit mourir tous. Voilà ce que racontent Taberi, Thaalebi[3], Zamakhcheri[4] et autres commentateurs. Ils rapportent aussi qu'un

[1] La quatre-vingt-neuvième sourate du Coran.

[2] Pour عوض avec un *dhad*, lisez عوص avec un *sad*.

[3] Abou Ishac Ahmed eth-Thaalebi, auteur d'un grand commentaire sur le texte du Coran et d'une histoire des prophètes, mourut l'an 427 (1035-1036 de J. C.), ou en 437, selon une autre indication.

[4] Abou'l-Cacem Mahmoud ez-Zama-

des compagnons du Prophète, le nommé *Abd-Allah Ibn Kilaba*, étant sorti pour chercher des chameaux qui lui appartenaient, découvrit par hasard cette ville, d'où il emporta tout ce qu'il put. Le khalife Moaouîa, ayant appris cette nouvelle, fit venir Abd-Allah qui lui raconta ce qu'il avait vu. Ensuite il envoya chercher Kâb el-Ahbar[1] et l'interrogea à ce sujet. Kâb lui répondit : « C'est là Irem dhat el-Eïmad; elle doit être visitée sous votre règne par un musulman à teint rouge clair, petit de taille, ayant une tache noire au-dessous du sourcil et une autre sur le cou. Cet homme sortira pour aller à la recherche de ses chameaux. » Se retournant alors, et apercevant Ibn Kilaba, il s'écria : « Par Dieu ! voilà justement l'homme dont j'ai parlé. »

Depuis cette époque on n'a jamais entendu dire qu'une pareille ville existât dans aucune contrée du monde. Les déserts d'Aden, où l'on prétend qu'elle avait été construite, occupent le milieu du Yémen. Or cette province a été constamment habitée; ses routes ont été parcourues dans toutes les directions par des caravanes et par des guides de voyageurs, et cependant on n'a jamais obtenu le moindre
P. 18. renseignement sur cette ville; aucun narrateur, aucun peuple n'en a fait mention. Si l'on disait qu'elle était tombée en ruines et avait disparu, ainsi que bien d'autres monuments des temps anciens, ce serait répondre d'une manière assez plausible; mais le récit fait par ces auteurs indique qu'elle est une ville encore existante. Suivant d'autres, la ville dont il s'agit est Damas; ils se fondent sur l'occupation de cette capitale par la tribu d'Aad[2]. Enfin quelques-uns poussent l'extravagance au point de prétendre qu'Irem est invisible et ne peut être aperçue que par des hommes habitués aux exercices

khcheri, célèbre commentateur du Coran et auteur de plusieurs traités de grammaire très-estimés, mourut en l'an 538 (1143-1144 de J. C.).

[1] Kâb el-Ahbar, nommé aussi *Kâb el-Hibr*, grand oracle des premiers musulmans pour l'histoire des temps antiques, appartenait à une famille juive du Yémen. Il embrassa l'islamisme sous le khalifat d'Omar, et mourut à Émesse en l'an 32 (652-653 de J. C.). La plupart de ses renseignements sont faux et mensongers.

[2] Selon Masoudi, Djîroun l'Aadite fonda la ville de Damas.

de haute dévotion, ou par des magiciens. On peut regarder toutes ces assertions comme autant de fables.

Les interprètes ont adopté ce conte afin de pouvoir rendre raison de la construction grammaticale suivant laquelle les mots *dhat el-eïmad* servent de qualificatif au mot *Irem,* et, comme ils attribuent au terme *eïmad* le sens de *colonnes,* il s'ensuivait qu'*Irem* était un édifice. Cette explication leur fut inspirée par la leçon qu'adopta Ibn ez-Zobeïr[1], et suivant laquelle on prononce *Aadi Irem,* où l'antécédent gouverne son complément au génitif et ne porte plus le *tenouîn*[2]. Ce fut alors qu'ils adoptèrent ces histoires qui ressemblent à des contes faits à plaisir, à ces explications attribuées à Sîfawaih[3] et que l'on a mises au nombre des anecdotes divertissantes. Du reste, *eïmad* désigne *les poteaux de tentes;* si l'on veut entendre, par ce mot, *des colonnes,* cela ne serait pas invraisemblable, vu que les Aadites, en général, avaient la réputation d'élever beaucoup d'édifices et de colonnes, et d'être doués d'une force prodigieuse. Il ne faut pas supposer que, dans la phrase déjà citée, ce terme soit employé comme le nom propre d'un certain édifice situé dans telle ou telle ville. Si l'on admet que le premier des deux noms régit l'autre au génitif, ainsi que cela se trouve dans la leçon d'Ibn ez-Zobeïr, il faut y voir le même genre de rapport d'annexion qui a lieu entre le nom d'une tribu et celui d'une de ses branches, comme par exemple : *Coreïch-Kinana, Elîas-Moder, Rebîah-Nizar*[4]. Alors on n'a pas besoin de faire une

[1] Hicham Ibn Oroua Ibn ez-Zobeïr, célèbre traditionniste, mourut en l'an 145 (762-763 de J. C.), ou en 146.

[2] Le *tenouîn* est un signe qui s'ajoute à la fin des noms qui ne sont pas déterminés par l'article ou par un complément régi au génitif. Dans le texte du Coran, on a adopté la prononciation *Aadin Iréma* avec le *tenouîn,* et le sens en est : *Aad, le même qu'Irem. — Aadi Iréma,* la leçon d'Ibn ez-Zobeïr, signifie l'*Aad d'Irem.* Les commentateurs ne s'accordent pas sur la manière d'expliquer le verset.

[3] Les ouvrages que j'ai consultés n'offrent rien concernant ce personnage. D'ailleurs le texte est altéré dans cet endroit : un de nos manuscrits porte سيقويه (*Sîcawaïh*) et لتفاسير avec le mot كذا (c'est-à-dire, *ainsi dans l'original*), écrit au-dessus. Le copiste doutait de l'exactitude de la leçon. Dans un autre manuscrit, le passage est omis; dans l'édition de Boulac, on l'a remplacé par des mots insignifiants.

[4] C'est-à-dire *Coreïch,* branche de la

supposition invraisemblable et de l'étayer par des histoires apocryphes. Loin du livre de Dieu la profanation d'être expliqué au moyen de contes où il n'y a pas l'ombre de la vérité !

Au nombre des anecdotes suspectes adoptées par les historiens [1], on peut mettre ce qu'ils racontent tous des motifs qui portèrent (le khalife Haroun) Er-Rechîd à renverser la puissance des Barmékides; je veux dire l'aventure d'Abbasa, sœur d'Er-Rechîd, avec Djâfer, fils de Yahya, fils de Khaled, affranchi de ce khalife. Ils prétendent
P. 19. qu'Er-Rechîd, ayant pour Djâfer et Abbasa une grande affection, parce qu'ils partageaient ses débauches de vin, leur permit de contracter mariage l'un avec l'autre, afin de pouvoir ainsi les réunir dans sa société; mais il leur défendit tout tête-à-tête. Abbasa étant devenue amoureuse de Djâfer, parvint à le voir en secret, sans lui faire connaître qui elle était. Djâfer, dans un moment d'ivresse, eut commerce avec la princesse, et elle devint enceinte. On rapporta le fait à Er-Rechîd, qui entra dans une colère excessive. Il nous répugne d'attribuer une pareille action à une princesse aussi distinguée par sa religion, par la noblesse de sa naissance et par sa haute position que l'était Abbasa, née du sang d'Abd-Allah, fils d'Abbas. En effet elle n'était séparée d'Abd-Allah que par une suite de quatre personnages, qui avaient été, après lui, les plus nobles soutiens de la foi, les chefs de la religion. Elle était fille de Mohammed, surnommé *El-Mehdi* (le Dirigé), fils d'Abd-Allah Abou Djâfer, surnommé *El-Mansour* (le Victorieux), fils de Mohammed, surnommé *Es-Seddjad,* fils d'Ali, surnommé *le Père des khalifes* (abbacides), fils d'Abd-Allah, dit *l'Interprète du Coran,* fils d'El-Abbas, oncle paternel du Prophète. Elle était donc fille de khalife et sœur de khalife; de tous côtés l'environnaient la pompe d'un trône auguste, l'éclat répandu par le vicariat du Prophète, par la gloire des compagnons et des oncles de l'Apôtre de Dieu, par l'imâmat de la religion, par la lumière de la révélation et par les visites des anges (à Mohammed).

tribu de Kinana; *Elîas,* branche de la tribu de Moder, etc.

[1] Ici commence le second extrait donné par M. de Sacy.

Rapprochée par sa naissance d'un siècle où régnaient toutes les vertus qui caractérisèrent la vie pastorale des Arabes[1] et toute la simplicité primitive de la religion, elle était bien éloignée des habitudes du luxe, des tentations de la débauche. Où chercher la pudeur et la chasteté, si elles ne se trouvaient pas chez Abbasa? Où chercher la pureté et la vertu, si elles étaient bannies de sa maison? Comment aurait-elle consenti à allier son sang à celui de Djâfer, fils de Yahya, et à souiller sa noblesse, vraiment arabe, en s'unissant à un client de race étrangère, dont le grand-père, un Perse, avait passé, à titre d'esclave ou de client[2], au pouvoir de l'aïeul de cette princesse, d'un homme qui était un des oncles du Prophète, un des plus nobles personnages d'entre les Coreïchides? En définitive, ce fut la fortune des Abbacides qui prit par la main cet homme et son père, qui les choisit pour ses favoris et les fit monter jusqu'au faîte des honneurs. Comment, d'ailleurs, supposer qu'Er-Rechîd, avec l'élévation P. 20.
de son caractère et la fierté de son âme[3], aurait consenti à donner sa sœur en mariage à un client persan? Quiconque voudra considérer avec impartialité ces observations, et juger d'Abbasa d'après la conduite que tiendrait la fille du plus puissant monarque de son temps, repoussera l'idée qu'elle aurait pu s'abandonner ainsi à un client de sa maison, à un serviteur de sa famille; il rejettera ce récit et n'hésitera point à le traiter de mensonge. Et que sont les autres princes en comparaison d'Abbasa et d'Er-Rechîd?

La véritable cause de la chute des Barmékides, c'est la conduite qu'ils ont tenue en s'emparant de toute l'autorité, et se réservant la disposition de tous les revenus publics, au point qu'Er-Rechîd se trouvait quelquefois réduit à demander une somme peu considérable sans pouvoir l'obtenir. Ils lui avaient enlevé l'exercice de ses droits, partageaient le pouvoir avec lui, en sorte qu'il n'était plus maître de

[1] Dans le texte arabe il faut lire العروبية.

[2] Le texte de ce passage offre plusieurs variantes, mais la bonne leçon est évidemment celle-ci : تملّك جدّه من الفرس او تولّاه جدّها. — [3] Lisez إباءه, à la place de آبايه, qui est une faute d'impression.

l'administration de son empire. Leur influence était devenue énorme, et leur renommée s'était répandue au loin. Les dignités de l'empire, tous les emplois administratifs, les charges de vizir, de ministre, de commandant militaire, de chambellan, les grandes places d'épée et de plume, étaient remplies par de hauts fonctionnaires choisis parmi les enfants des Barmékides ou leurs créatures; toute autre personne en était écartée. On rapporte qu'à la cour d'Er-Rechîd se trouvaient vingt-cinq grands dignitaires militaires ou civils, qui tous étaient fils de Yahya Ibn Khaled, et qui avaient écarté des emplois les autres courtisans, ainsi que, dans une foule, on se fait place et on repousse les autres avec les épaules et avec les mains. Tout cela était un effet du crédit dont leur père Yahya jouissait auprès d'Er-Rechîd, parce qu'il avait conduit toutes ses affaires, d'abord lorsque ce souverain n'était encore que prince héréditaire, et ensuite quand il fut devenu khalife. C'était sous sa garde qu'Er-Rechîd avait grandi, et sous son aile qu'il avait passé sa jeunesse; aussi Yahya avait pris sur lui un entier ascendant, et le khalife, en lui parlant, l'appelait *mon père*. Il traitait avec une faveur spéciale les membres de cette famille; ceux-ci, de leur côté, affectaient une insolence excessive et exerçaient une influence sans bornes. Tous les visages étaient tournés vers eux; toutes les têtes s'inclinaient en leur présence; sur eux seuls repo-
P. 21. saient toutes les espérances; des contrées les plus éloignées, les rois et les émirs[1] leur envoyaient des présents magnifiques; de toute part on faisait couler les revenus de l'empire dans leurs trésors, pour capter leur faveur et acheter leur bienveillance. Ils répandaient leurs dons sur les partisans de la dynastie abbacide[2], et ils enchaînaient par leurs bienfaits les principaux membres de cette famille; ils enrichissaient les pauvres appartenant à de bonnes maisons; ils rendaient la liberté aux prisonniers; aussi recevaient-ils des louanges supérieures

[1] Le mot *émirs* désigne ici les gouverneurs des provinces.

[2] Litt. les hommes de la *chiyâ*. Les Abbacides arrivèrent au pouvoir avec l'aide d'un parti (*chiyâ*), organisé en société secrète par des missionnaires. Il en était de même des Alides, et le titre de *chiya* (*chîïtes*) est resté à leur parti.

à celles qu'on offrait au khalife, leur maître. Ils prodiguaient des dons et des bienfaits à ceux qui invoquaient leur générosité, et dans toutes les provinces de l'empire, comme dans le voisinage des grandes villes, ils s'étaient approprié des villages et des fermes.

Tout cela réuni mécontenta les courtisans, irrita les personnes qui approchaient du prince et offensa les grands dignitaires de l'État; l'envie et la jalousie levèrent le masque, et les scorpions de la calomnie vinrent blesser les Barmékides jusque dans le lit de repos qu'ils avaient dressé sous l'abri du trône impérial. Parmi les délateurs les plus acharnés contre eux, on comptait les enfants de Cahtaba, oncles maternels de Djâfer[1]; la haine qui remplissait leurs cœurs était si violente, que les liens du sang ne pouvaient pas les fléchir, et les nœuds[2] de la parenté n'avaient pas assez de force pour les retenir. A tout cela se joignaient encore, dans l'esprit de leur souverain, les suggestions de la jalousie, le mécontentement qu'il éprouvait à se voir ainsi en tutelle et son amour-propre blessé; à quoi il faut ajouter la haine cachée qu'ils lui avaient inspirée d'abord par des traits de présomption assez légers, mais qui, par la persévérance de ces hommes à tenir la même conduite, devinrent à la fin des actes de la plus grave désobéissance. On en a un exemple dans ce qui se passa relativement à Yahya, frère de Mohammed el-Mehdi, surnommé *En-Nefs ez-Zekiya* (l'Âme pure), prince alide qui avait pris les armes contre El-Mansour. Il était fils d'Abd-Allah, fils d'El-Hacen, fils d'El-Hacen[3], fils d'Ali, fils d'Abou-Taleb. Suivant le rapport de Taberi, Yahya se laissa décider par El-Fadl, fils de Yahya (le Barmékide), à abdiquer son pouvoir usurpé et à quitter le Deïlem, moyennant une lettre de sauvegarde, écrite de la main même d'Er-Rechîd, P. 22.
et un million de pièces d'argent. Er-Rechîd remit le prisonnier à Djâfer, pour le tenir aux arrêts dans son palais et sous sa surveillance.

[1] Le nom de Cahtaba, fils de Chebîb, est célèbre dans l'histoire des guerres qui mirent la maison d'Abbas en possession du khalifat.

[2] Pour اوامر, lisez اواصر.

[3] Le texte imprimé porte الحسين; mais الحسن est la bonne leçon. (Voy. la *Chrestomathie arabe* de M. de Sacy, t. I, p. 35.)

Djâfer le garda ainsi pendant quelque temps; mais ensuite, par un effet de sa présomption, il rendit la liberté au captif, de son autorité privée, et le laissa s'en aller. Il prétendait par cet acte montrer combien il respectait[1] le sang de la famille du Prophète, mais dans la vérité il voulait faire voir qu'il pourrait tout oser auprès du sultan. Er-Rechîd, à qui l'on avait dénoncé cet acte, questionna Djâfer, et celui-ci, voyant que le khalife savait tout, avoua qu'il avait relâché le prisonnier. Er-Rechîd fit semblant d'approuver sa conduite, mais il en garda néanmoins un profond ressentiment. Par de semblables actions, Djâfer prépara la voie à sa ruine et à celle de toute sa famille, de sorte qu'à la fin l'édifice de leur puissance fut renversé, le ciel de leur gloire s'écroula sur eux, la terre s'affaissa en les entraînant, eux et leur maison, et leur chute devint pour la postérité un exemple instructif. Quiconque examinera la marche de l'empire abbacide et la conduite des Barmékides, trouvera nos observations bien fondées et reconnaîtra qu'il y avait assez de causes réelles pour amener cet événement. Voyez ce que rapporte Ibn Abd-Rabbou[2] touchant la conversation que Dawoud, fils d'Ali, oncle paternel de son grand-père, eut avec Er-Rechîd, au sujet de la chute des Barmékides; voyez ce que le même auteur dit dans le livre intitulé *El-Icd,* au chapitre des poëtes, de l'entretien qu'El-Asmâï[3] eut avec Er-Rechîd et Fadl, fils de Yahya, dans une de leurs conversations familières. Vous comprendrez alors que leur perte a été l'effet de la jalousie et de l'envie qu'ils s'étaient attirées, tant de la part du khalife que de celle des gens de la cour, en s'emparant de tout le pouvoir administratif. Une chose

[1] Il faut remplacer حرصا par حرما dans le texte arabe.

[2] Pour عبد الله, lisez عبد ربه. — Abou Omar Ahmed Ibn Abd Rabbihi, (le fils du serviteur de son seigneur) ou, comme on prononce vulgairement, Ibn Abd Rabbou, était natif de Cordoue. Comme philologue et comme poëte, il a joui d'une grande célébrité. Son ouvrage le plus vanté porte le titre d'*Icd* (Collier), et se compose de trente chapitres, dont chacun traite un sujet différent. Cet auteur mourut en l'an 328 (939-940 de J. C.).

[3] Abou Saïd Abd el-Melek ibn Coraïb el-Asmaï, célèbre philologue arabe et narrateur d'anecdotes historiques, mourut vers l'an 216 (831-832 de J. C.).

qui a encore contribué à leur chute, c'est que leurs ennemis, parmi les courtisans, employèrent adroitement contre eux les poëtes musiciens, auxquels ils firent chanter, pour que le khalife en eût les oreilles frappées, des paroles capables de susciter dans son cœur un vif ressentiment (contre les Barmékides). Tels sont ces vers :

Plût à Dieu que Hind[1] accomplît envers nous ses promesses et guérît nos âmes affligées !

Qu'elle prît une fois le droit de commander. Bien faible est celui qui ne sait pas être maître.

Er-Rechîd, entendant ces mots, s'écria : « Oui, par Dieu! celui qui agit ainsi est en effet bien faible. » Par des traits semblables on P. 23.
parvint à exciter sa jalousie et à faire tomber sur les Barmékides le poids de sa vengeance. Prions Dieu qu'il nous préserve de la violence des hommes et des atteintes de l'adversité !

Enfin, pour embellir ce roman, on a prétendu qu'Er-Rechîd s'était adonné au vin et s'enivrait avec ses compagnons de plaisir. Mais à Dieu ne plaise[2] que nous ajoutions foi à de pareilles imputations contre ce prince! Comment un fait de cette nature pourrait-il se concilier avec ce que nous savons du caractère d'Er-Rechîd, de son exactitude à remplir tous les devoirs de la religion, de la conduite vertueuse que lui imposait le rang suprême du khalifat, de son goût pour la société des hommes distingués par leur savoir et leur piété, de ses entretiens avec El-Fodeïl Ibn Eïyad[3], Ibn el-Semmak[4] et El-Omari[5]; de sa correspondance avec Sofyan[6], des larmes que leurs

[1] Les manuscrits et la grammaire exigent la leçon ليت هندا.

[2] Pour فحاشا لله, lisez فحاش لله.

[3] Pour للفضل, lisez للفضيل. Fodeïl ibn Eïyad commença par détrousser les voyageurs sur les grandes routes, et mourut en odeur de sainteté. S'étant dévoué à la vie contemplative, il obtint une grande réputation et prit rang parmi les *soufis* les plus illustres. Sa mort eut lieu l'an 187 (803 de J. C.).

[4] Abou'l-Abbas Mohammed, surnommé *Ibn es-Semmak*, prédicateur célèbre par sa science et par sa piété, mourut en l'an 183 (799 de J. C.).

[5] Obeïd Allah Ibn Hafs el-Omari, petit-fils du khalife Omar, compte au nombre des traditionnistes.

[6] Abou Mohammed Sofyan Ibn Oïaïna, célèbre traditionniste et jurisconsulte, mourut à la Mecque en l'année 198 (814 de J. C.).

exhortations lui faisaient verser, des prières qu'il adressait au ciel, dans la ville de la Mecque, en faisant le tour de la Caaba; de sa dévotion, de son exactitude à faire la prière aux heures canoniques et à guetter les premiers rayons de l'aurore[1], afin d'être prêt lorsque le moment de la prière serait arrivé? Taberi et d'autres historiens rapportent que, chaque jour, dans ses prières, il accomplissait cent *reka*[2] comme œuvres de surérogation, et que, tous les ans, il faisait alternativement ou une expédition contre les infidèles, ou le pèlerinage de la Mecque. Une fois il reprit sévèrement Ibn Abi Meryem, le bouffon de sa société, parce qu'il s'était permis de lui faire une plaisanterie pendant la prière : il récitait ces paroles : *Pourquoi n'adorerais-je pas celui qui m'a créé*[3]? quand Ibn Abi Meryem répondit : « Pourquoi? ma foi! je n'en sais rien. » Le khalife ne put s'empêcher de rire; mais il se retourna, fort en colère, vers le bouffon, et lui dit : « Quoi! même dans la prière! Prends garde, Ibn Abi Meryem, de plaisanter avec le Coran et la religion; hors ces deux choses, je t'abandonne le reste. » D'ailleurs ce prince avait un grand fonds d'instruction et de simplicité de mœurs, parce qu'il était peu éloigné du temps où ses aïeux avaient brillé par ces deux qualités. L'intervalle qui le séparait de son grand-père, Abou Djâfer (El-Mansour), n'était
P. 24. pas très-grand, Er-Rechîd étant déjà dans l'adolescence lors du décès de ce khalife. Or Abou Djâfer, avant de parvenir au khalifat et depuis son avénement, se distinguait par son savoir et sa piété. C'était lui qui disait à Malek[4], en l'invitant à composer le *Mowatta*[5] : « Abou Abd-Allah! il ne reste plus sur la surface de la terre des hommes plus savants que moi et toi; mais, quant à moi, tout mon temps est

[1] Pour باول وقتها, lisez لاول وقتها.

[2] Le *reka* est une certaine série d'invocations et de prosternements. La prière se compose d'un nombre déterminé de rekas.

[3] *Coran*, sour. XXXVI, vers. 21.

[4] Malek Ibn Anès, qui fut le fondateur d'un des quatre rites orthodoxes, mourut en l'an 177 (793-794 de J. C.), ou 179.

[5] *Mowatta* (le Sentier aplani) est le titre du recueil de traditions composé par Malek Ibn Anès. C'est le premier ouvrage de ce genre qui ait été mis par écrit; jusque-là on s'était contenté de transmettre oralement les traditions relatives à Mohammed.

absorbé par les soins du khalifat; donc, compose toi-même pour la masse des hommes un ouvrage utile, dans lequel tu éviteras également le relâchement d'Ibn Abbas[1] et le rigorisme d'Ibn Omar[2]. Rends-le comme une route bien battue et facile pour tout le monde. » Aussi Malek disait : « Par Allah! c'est Abou Djâfer qui, ce jour-là, m'enseigna l'art de composer un livre. »

El-Mehdi, fils d'El-Mansour et père d'Er-Rechîd, avait vu son père se faire un scrupule d'habiller de neuf les gens de sa maison, aux dépens du trésor public. Un jour, étant entré dans l'appartement de son père, il le trouva occupé à traiter avec des tailleurs pour faire raccommoder les vieux habits de ses serviteurs. Honteux de cette lésinerie, il lui dit : « Prince des croyants, je me charge, pour cette année, sur mon traitement, d'habiller toute votre maison. » — « Soit! » répondit El-Mansour, qui se garda bien de détourner son fils d'un pareil engagement et de prendre cette dépense sur le trésor public. Comment après cela peut-on supposer qu'Er-Rechîd, qui vivait très-peu de temps après ces princes, qui avait été élevé au milieu des beaux exemples offerts par sa famille, exemples dont il avait dû faire son profit, comment supposer qu'il s'adonnât au vin et affichât ouvertement cette passion? On sait d'ailleurs que, dans les temps mêmes du paganisme, les Arabes nobles s'abstenaient de l'usage du vin[3], la vigne n'étant pas une plante de leur pays, et beaucoup[4] d'entre eux regardaient comme un vice l'usage de cette liqueur. Or Er-Rechîd et ses pères étaient très-attentifs à éviter les actes qui pourraient paraître blâmables aux yeux de la religion et du monde; il s'était formé le caractère en s'appropriant toutes les habi-

[1] Abd Allah Ibn Abbas a transmis un grand nombre de traditions relatives à Mohammed. Comme interprète du Coran, il jouit chez les musulmans d'une haute autorité. Mort en l'an 68 (687-688 de J. C.).

[2] Abd Allah Ibn Omar, fils du second khalife, se distingua par sa vertu et sa piété. On tient de lui un grand nombre de traditions. Il mourut en l'an 68 (687-688 de J. C.).

[3] Nous voyons par les anciens poëmes des Arabes que, chez ce peuple, on se faisait honneur de boire beaucoup de vin; donc Ibn Khaldoun se trompe.

[4] A la place de الكبير, il faut lire الكثير avec les manuscrits.

tudes honnêtes, toutes les qualités estimables, toutes les nobles impulsions de l'esprit arabe.

P. 25. Examinons à présent ce que Taberi et Masoudi racontent au sujet du médecin Gabriel, fils de Bakht-Ichouê[1]. On avait servi un poisson sur la table d'Er-Rechîd; Gabriel lui défendit d'en manger et dit au maître d'hôtel : « Fais porter cela chez moi. » Le khalife, soupçonnant ce qui en était, aposta un de ses domestiques pour voir si le médecin mangerait de cet aliment. Ibn Bakht-Ichouê, voulant justifier sa conduite, prit trois morceaux du poisson et les plaça chacun dans un vase différent. A l'un de ces morceaux il ajouta de la viande mêlée avec des épices, des légumes, de la sauce piquante[2] et des sucreries[3]; sur le second morceau, il versa de l'eau glacée, et sur le troisième, du vin pur. Indiquant alors le premier et le second vase, il dit : « Voilà le mets du prince des croyants: du poisson mêlé avec d'autres aliments, ou sans mélange. » Montrant ensuite le troisième vase, il dit : « Voilà le mets de Bakht-Ichouê; » puis il remit le tout au maître d'hôtel. Er-Rechîd, à son réveil, manda le médecin[4] pour lui faire des reproches. On apporta devant lui les vases, et l'on reconnut que la portion du poisson arrosée avec du vin s'y était mélangée, après s'être fondue et mise en miettes; quant aux deux autres, elles s'étaient gâtées et répandaient une mauvaise odeur. Ce résultat servit d'excuse au médecin. On voit clairement par là que l'éloignement d'Er-Rechîd pour le vin était bien connu de tous ceux qui vivaient dans son intimité et qui assistaient à ses repas.

Il est constant que ce prince, ayant appris qu'Abou-Nouas s'adonnait au vin, le fit mettre en prison[5] et l'y retint jusqu'à ce qu'il eût

[1] La famille de Bakht-Ichouê (serviteur de Jésus) était chrétienne. Dans l'espace de trois siècles, elle produisit au moins dix médecins distingués. Bakht-Ichouê Ibn Djerdjîs et son fils Gabriel étaient attachés à la cour des khalifes abbacides.

[2] Le mot البوارد est ainsi expliqué par Meninski : *Pers.* « Cibarii genus quod ex « aceto, defruto, succo uvarum et pane una « coctis, conficitur. »

[3] En arabe *haloua:* c'est une espèce de nougat composé d'amandes pilées et de miel.

[4] Pour واحضر, lisez واحضره.

[5] Abou Nouas méritait la prison à cause de ses poëmes sotadiques, pièces dont un

renoncé à cette habitude et se fût corrigé. Ce qu'Er-Rechîd buvait,
ce n'était que du moût (*nebîd*)[1] de dattes, suivant en cela la doctrine
admise par les légistes de l'Irac (les hanefites). On connaît les déci-
sions que les casuistes de cette secte ont laissées à cet égard. Quant
au vin pur extrait du raisin, on ne saurait soupçonner ce prince d'y
avoir touché, et l'on ne doit pas adopter, à ce sujet, des histoires
apocryphes. Er-Rechîd n'était pas homme à commettre un péché du
caractère le plus grave aux yeux des docteurs de l'islamisme. D'ail-
leurs, tous les membres de cette famille étaient à l'abri de la cor- P. 26.
ruption que la prodigalité fait naître, et ils évitaient avec soin le luxe
dans les vêtements, dans les parures et dans la nourriture, parce
qu'ils conservaient toujours la rudesse de la vie nomade, et qu'ils ne
s'étaient pas encore écartés de la simplicité religieuse des premiers
temps de l'islamisme. Est-il donc permis de croire qu'ils eussent
voulu outre-passer ce qui est licite pour se livrer aux actes défendus?
qu'ils eussent abandonné ce qui est permis pour ce qui est prohibé?
Taberi, Masoudi et autres historiens conviennent que tous les kha-
lifes prédécesseurs d'Er-Rechîd, tant ceux de la maison d'Omeïya,
que ceux de la famille d'El-Abbas, ne portaient, quand ils montaient
à cheval, que de très-légers ornements d'argent sur leurs baudriers,
leurs épées, leurs brides et leurs selles; ils ajoutent qu'El-Môtezz,
fils d'El-Motewekkil, le huitième successeur d'Er-Rechîd, fut le pre-
mier khalife qui se servit de garnitures en or. Si tel était leur usage
constant dans leurs vêtements, on peut croire qu'il en était de même
sous le rapport des boissons. Cela deviendra encore plus évident si
l'on prend en considération le caractère de toutes les dynasties pen-
dant leur première période, lorsqu'elles conservent encore les mœurs
austères de la vie nomade. C'est ce que nous démontrerons dans

Européen ne saurait imaginer l'infamie et l'impiété. Je les ai vus à Constantinople.

[1] Le mot *nebîd* indique le moût des dattes, ou des infusions de miel, de blé, de figues, etc. il désigne aussi le jus fermenté de toutes les espèces de fruits. Le moût de raisin ou des dattes, réduit par la cuisson à la moitié de son volume primitif, formait, selon les docteurs hanefites, une boisson légale.

l'examen des questions qui formeront le sujet de notre premier livre.

Ce que tous les auteurs racontent de Yahya, fils d'Akthem[1], cadi et commensal d'El-Mamoun, ressemble aux histoires que nous venons de signaler, ou du moins en approche beaucoup. Suivant eux, il tenait tête à El-Mamoun dans ses débauches de vin, et une nuit, lorsqu'il se fut enivré, ses compagnons de table l'enterrèrent sous des bouquets de fleurs jusqu'à ce qu'il fût revenu de son ivresse. Ils récitaient en même temps des vers où on le faisait parler ainsi :

O mon Seigneur! souverain de tous les hommes! l'échanson qui me versait à boire s'est conduit en tyran;

Voyant que je faisais peu d'attention à lui[2], il m'a privé, comme tu le vois, de ma raison et de ma religion.

Il en est à cet égard d'Ibn Akthem et d'El-Mamoun comme d'Er-Rechîd : ce qu'ils buvaient, c'était du *nebîd,* boisson que les hanefites ne regardent pas comme prohibée; mais, quant à l'ivresse, c'est une chose dont ils n'étaient pas capables. La liaison d'Ibn Akthem avec El-Mamoun n'était qu'une amitié fondée sur la religion : on sait
P. 27. que tous deux passaient la nuit dans la même chambre. Parmi les traits qui attestent le bon caractère et la complaisance de ce khalife, on raconte qu'une nuit, s'étant éveillé, il se leva pour chercher à tâtons le vase de nuit, dans la crainte d'éveiller Yahya Ibn Akthem. On sait aussi qu'ils faisaient ensemble la prière de l'aurore. Comment concilier cela avec ces prétendues débauches de vin? D'ailleurs on compte Yahya Ibn Akthem au nombre des docteurs qui nous ont transmis des traditions; l'imam Ahmed Ibn Hanbel[3] et le cadi Ismaïl[4]

[1] Le cadi Yahya Ibn Akthem se distinguait par son esprit et par sa connaissance de la loi; mais il était suspect de mauvaises mœurs. Sa mort eut lieu en 242 (856-857 de J. C.).

[2] Dans ce vers, on faisait allusion au vice qu'on attribuait à Ibn Akthem.

[3] Ahmed Ibn Hanbel, fondateur d'un des quatre rites orthodoxes, mourut en l'an 241 (855-856 de J. C.).

[4] Ismaïl, fils de Hammad et petit-fils du célèbre imam Abou Hanîfa, remplit, à Basra, les fonctions de cadi jusqu'à ce qu'il fût remplacé par Yahya Ibn Akthem.

l'ont cité avec éloge, et Termidi[1], dans son recueil intitulé *El-Djamê,* a rapporté des traditions sur son autorité. Le *hafedh*[2] El-Mozeni[3] assure qu'El-Bokhari, dans un autre ouvrage que son recueil de traditions, a cité Yahya parmi ses garants. Or attaquer le caractère de Yahya, c'est attaquer l'autorité de tous ces personnages. Les hommes de mauvaises mœurs lui attribuent un penchant dépravé pour les jeunes gens; mais c'est là un mensonge prononcé à la face de Dieu, une calomnie dirigée contre les savants[4]. On s'appuie, pour justifier ces allégations, sur quelques récits apocryphes, quelques anecdotes invraisemblables qui, peut-être, ne sont que des inventions de ses ennemis; car son mérite éminent et l'amitié que le khalife lui témoignait l'avaient rendu un objet d'envie. Mais le rang qu'il tient dans la science et dans la religion doit le mettre au-dessus de pareilles inculpations. Ibn Hanbél, ayant entendu parler des soupçons dont Yahya était l'objet, s'écria : « Grand Dieu! grand Dieu! qui a pu dire cela? » Puis il y opposa un démenti formel et s'étendit en éloges sur Yahya. Le cadi Ismaïl[5], à qui l'on rapporta des propos qui se tenaient relativement au même personnage, s'exprima ainsi : « A Dieu ne plaise que l'honneur d'un pareil homme soit flétri par les mensonges d'un scélérat ou d'un envieux! » Puis il ajouta[6] : « Yahya Ibn Akthem était trop pur devant Dieu pour être coupable de ces penchants infâmes dont on l'accuse. Je connaissais ses senti-

[1] Abou Eïça Mohammed et-Termidi, auteur d'un des six grands recueils de traditions, mourut en l'an 279 (892-893 de J. C.).

[2] *Hafedh* signifie *gardien, qui retient en sa mémoire.* On donnait ce titre aux docteurs qui savaient par cœur un grand nombre de traditions, et qui pouvaient désigner nominativement tous les individus de la série par laquelle chaque tradition avait passé avant d'arriver jusqu'à eux. Celui qui savait le Coran par cœur recevait aussi le titre de *hafedh.*

[3] Ismaïl el-Mozeni, disciple de l'imam Es-Chafeï, et auteur de plusieurs ouvrages relatifs à la jurisprudence et aux traditions, mourut en l'an 264 (877-878 de J. C.).

[4] En arabe *les uléma.* Chez les musulmans la science par excellence est celle de la religion.

[5] Pour لاسم عيل, faute d'impression assez bizarre, il faut lire لاسمعيل.

[6] Dans le texte arabe il faut lire وقال كان يحيى.

ments les plus intimes, et je trouvais en lui un homme pénétré de la crainte de Dieu; mais, comme il était d'un caractère enjoué et aimable, on prit de là l'occasion de le calomnier. » Ibn Haiyan l'a
P. 28. mis au nombre des traditionnistes dont la parole fait autorité. « Il ne faut pas, dit-il, s'arrêter aux histoires que l'on raconte de lui, car la plupart sont des mensonges. »

On peut ranger parmi les anecdotes de ce genre ce qu'Ibn Abd Rabbou auteur de l'*Icd,* rapporte au sujet d'une corbeille qui aurait été la cause du mariage d'El-Mamoun avec Bouran, fille d'El-Hacen Ibn Sehel (le vizir). Suivant ce récit, El-Mamoun, parcourant une nuit les rues de Baghdad, aperçut une corbeille suspendue à la terrasse d'une maison par des attaches et des cordons de soie torse. S'étant assis dans la corbeille, il saisit les attaches, qui se mirent aussitôt en mouvement et l'enlevèrent jusqu'à une salle dont on nous donne la description. L'éclat des tapis, le bel arrangement des vases[1] qui ornaient cette pièce, son aspect enchanteur, offraient tout ce qui pouvait charmer les yeux et captiver l'esprit. Une femme d'une beauté ravissante, et ornée des grâces les plus séduisantes, sortit de derrière la tapisserie, alla au-devant de lui[2] et, l'ayant salué, l'invita à souper. Il passa toute la nuit à boire du vin en sa compagnie et, au point du jour, il alla retrouver ses gens dans le lieu où ils étaient restés pour l'attendre. Épris pour cette femme de l'amour le plus vif, il la demanda en mariage[3] à son père, Ibn-Sehel, et l'épousa. Comment concilier cela avec ce que nous connaissons d'El-Mamoun sous le rapport de la piété, du savoir, de son attention à imiter la conduite des khalifes orthodoxes, ses ancêtres, à suivre les bons exemples donnés par les quatre premiers khalifes, ces soutiens de la foi, à tenir des conférences avec les *uléma,* à observer dans ses prières et dans ses ordonnances toutes les prescriptions de la loi divine? Comment croire qu'un tel prince ait commis des
P. 29. actes dont personne ne serait capable, excepté les libertins qui ne se

[1] La bonne leçon est آنيته.

[2] Après برزت, insérez له.

[3] Pour الى الاصهار, lisez على الاصهار.

soucient de rien[1], qu'il se soit promené la nuit dans les rues, entrant, à l'improviste, dans les maisons, venant se mêler à des conversations nocturnes, à l'exemple des amoureux chez les Arabes du désert? D'un autre côté, comment une telle aventure peut-elle se concilier avec le rang que tenait la fille d'El-Hacen Ibn Sehel, avec la noblesse de son origine, avec les exemples de vertu et de modestie qu'elle trouvait dans la maison de son père?

De pareilles anecdotes se rencontrent fréquemment dans les écrits des historiens; mais ce sont des fables que l'amour des voluptés défendues et le mépris des règles de la décence portent les hommes à inventer et à raconter. Ils cherchent à se faire des autorités et des exemples pour servir d'excuse à leur propre libertinage; aussi voyons-nous ces gens-là s'attacher presque toujours aux anecdotes de ce genre, et feuilleter les recueils pour en découvrir. Certes, si l'on voulait imiter les anciens dans le reste de leur conduite, dans les traits qui font ressortir leur caractère accompli et dont le souvenir se conserve encore, *cela vaudrait bien mieux pour eux; ah! s'ils le savaient!*

Un jour j'adressais des reproches à un émir de naissance royale, sur l'empressement qu'il mettait à apprendre la musique vocale et instrumentale, et je lui disais : « Cela n'est pas votre métier et ne convient pas à votre rang. — Comment! me répondit-il, ne voyez-vous pas qu'Ibrahim, fils d'El-Mehdi, excellait dans cet art et était le premier chanteur de son temps? — Par Dieu, lui répondis-je, pourquoi ne prenez-vous plutôt pour modèle son père ou son frère[2]? Ne voyez-vous pas que cette passion fit déchoir Ibrahim du rang qu'occupait sa famille? » Il ferma l'oreille à mes remontrances et s'éloigna.

Parmi les récits qui ne peuvent pas supporter un examen critique, il faut ranger celui que la plupart des historiens se plaisent à raconter au sujet des Obeïdites (Fatemides), khalifes établis par le parti chîïte à

[1] Lisez المستهترين, participe de la dixième forme du verbe هتر.

[2] C'est-à-dire des khalifes El-Mehdi et Haroun er-Rechîd.

Cairouan et au Caire. Ils prétendent que ces princes n'appartenaient point à la famille du Prophète, et ils contestent leur descendance
P. 30. d'Ismaïl l'imam, fils de Djâfer es-Sadec. Dans leurs assertions, ils ont pris pour base certains récits qu'on avait fabriqués pour plaire aux faibles khalifes de la postérité d'El-Abbas, récits dans lesquels on dénigrait les rivaux de cette dynastie, en employant contre eux tous les moyens de la calomnie. Nous indiquerons quelques-uns de ces contes lorsque nous traiterons de l'histoire des Obeïdites[1]. Ces auteurs ont totalement négligé le témoignage des faits et des événements qui, en démontrant l'opinion contraire, donnent un démenti à leurs assertions et réfutent complétement leurs récits.

Voici ce que rapportent tous les historiens sur les commencements de la dynastie des Chîïtes : Abou Abd-Allah le *mohteceb*[2] rallia les Ketama (Berbers) à la cause du *rida* (l'agréé de Dieu) de la famille de Mohammed. Le bruit de sa conduite s'étant répandu dans le public, on reconnut qu'en se donnant tant de mouvement il travaillait pour Obeïd-Allah el-Mehdi et Abou-Cacem, fils de celui-ci. Avertis de cette découverte et craignant pour leur vie, ces deux princes s'enfuirent de l'Orient, siége du khalifat, traversèrent l'Égypte et quittèrent Alexandrie sous le costume de marchands. Eïça en-Noucheri[3], gouverneur de l'Égypte et d'Alexandrie, ayant appris leur évasion, envoya des cavaliers à leur poursuite; mais, à la faveur de leur déguisement, ils trompèrent la vigilance de leurs ennemis et parvinrent à se réfugier dans le Maghreb. Nous savons, par les mêmes historiens, que le khalife abbacide El-Motadhed[4] prescrivit aux Aghlebides qui gouvernaient l'Ifrîkiya, et aux Midrarides qui commandaient à Sidjilmessa, de fermer leur pays aux fugitifs, en mettant des gardes partout, et d'en-

[1] Voyez l'*Histoire des Berbers* d'Ibn Khaldoun, t. II, p. 507 de la traduction française.

[2] Le magistrat appelé *mohteceb* (édile), était chargé de la voirie et de la police des marchés.

[3] Pour النوشزى, lisez النوشرى.

[4] Ibn Khaldoun aurait dû écrire *El-Moktefi;* le khalife El-Motadhed mourut en l'année 289 (902 de J. C.), et En-Noucheri, qui avait été nommé gouverneur de l'Égypte, l'an 292 (905 de J. C.), y commandait encore quand Obeïd-Allah se rendit dans le Maghreb.

voyer des espions à leur recherche. El-Yaçâ le Midraride, seigneur de Sidjilmessa, ayant découvert qu'ils se tenaient cachés dans sa ville, les fit mettre en prison afin de se concilier la bienveillance du khalife. Ces événements se passaient avant que les Chîïtes eussent enlevé aux Aghlebides la ville de Cairouan. Plus tard, la cause des Obeïdites triompha en Ifrîkiya et dans le Maghreb, puis dans le Yé- P. 31.
men et à Alexandrie, puis en Égypte, en Syrie et dans le Hidjaz. De cette manière ils partagèrent par portions égales, avec les Abbacides, toutes les provinces de l'empire musulman. Ils furent même au moment de pénétrer dans le territoire qui restait aux Abbacides, et de se substituer à cette famille dans le gouvernement de l'empire. L'émir El-Bessasîri, natif du Deïlem, un des clients de la famille des Abbacides, avait proclamé l'autorité des Obeïdites à Baghdad et dans la partie de l'Irac qui en dépendait. Soutenu par ses compatriotes, il venait d'enlever le pouvoir au khalife abbacide, par suite d'un différend qui avait eu lieu entre lui et les émirs de la Perse[1]. Durant une année entière, il fit célébrer la prière publique au nom des Obeïdites dans toutes les mosquées de ce pays. Les Abbacides continuèrent, depuis lors, à subir les embarras les plus graves, tant à cause de la position que les Obeïdites avaient prise, que de l'empire qu'ils venaient de fonder. D'un autre côté, dans les régions au delà de la mer, les Omeïades espagnols lancèrent des anathèmes contre les Abbacides et leur déclarèrent la guerre. Comment de pareils succès auraient-ils pu être obtenus par des hommes qui se seraient attribué faussement une noble origine, et qui auraient employé le mensonge pour arriver au pouvoir? Voyez, par exemple, ce qui arriva au Carmat[2], imposteur qui prétendait tirer son origine de Mohammed : la secte qu'il avait formée tomba dans l'anéantissement,

[1] Togrul Bek le Seldjoukide, sultan de la Perse, prit la défense du khalife abbacide que Bessasîri avait chassé de Baghdad. (Voyez d'Herbelot, *Biblioth. orient.* Bessasîri, et l'*Histoire des Huns*, t. II, p. 191 et suiv.) Deguignes a écrit ce nom *Nessasiri*, ayant pris la lettre *B* (ب) pour un *N* (ن).

[2] Pour l'histoire du Carmat, consultez la *Bibliothèque orientale* de d'Herbelot, sous le mot *Carmath*, et l'introduction à l'*Histoire des Druzes* de M. de Sacy.

son parti se débanda, la perversité et la fourberie de ses sectateurs furent bientôt dévoilées; toutes leurs entreprises manquèrent; et ils finirent par goûter les fruits amers de leur conduite. Si les Obeïdites avaient été des imposteurs comme eux, on aurait découvert la vérité tôt ou tard :

L'homme a beau dissimuler son véritable caractère, on finit toujours par le découvrir[1].

La dynastie obeïdite se maintint pendant l'espace d'environ deux cent soixante et dix ans; elle était maîtresse de la *station d'Abraham*[2], de son oratoire, de la patrie et du tombeau du Prophète, des lieux qui forment le but du pèlerinage, et qui avaient reçu les visites des anges. Pendant tout ce temps, les partisans de cette dynastie lui témoignèrent l'amour le plus vif, le dévouement le plus sincère, dans l'intime conviction qu'elle tirait son origine de l'imam Ismaël, fils de Djâfer es-Sadec. Après la chute de la puissance obeïdite et son entière extinction, ils prirent les armes à plusieure reprises pour soutenir la cause et les opinions religieuses de cette famille; ils proclamèrent la souveraineté de ses enfants; ils leur attribuèrent des droits au khalifat, et ils déclarèrent que leurs protégés tenaient ces
P. 32. droits des dispositions testamentaires des imams antérieurs. S'ils avaient eu le moindre doute sur la vérité de leur généalogie, ils n'auraient pas affronté les périls les plus grands pour soutenir ces prétendants. (D'ailleurs) tout novateur (est digne de foi qui) avance des faits où rien n'est louche[3] ni équivoque, et qui ne se contredit jamais dans ses déclarations. On s'étonne de voir le cadi Abou Bekr el-Bakillani[4], chef des théologiens spéculatifs, accueillir des bruits aussi faux, des opinions aussi mal fondées que celles dont nous avons présenté la réfutation. Si la détestation des principes impies

[1] Ce vers est le soixantième de la *Moallaca* d'Ez-Zoheïr.

[2] Petit monument situé dans l'intérieur du portique qui entoure le temple de la Mecque.

[3] Lisez يشبه, à la place de يشتبه.

[4] Le cadi Abou Bekr Mohammed el-Bakillani, traditionniste et théologien du rite fondé par El-Achari, mourut à Baghdad, l'an 403 de l'hégire (1013 de J.C.).

que professaient les Chîïtes, et leur empressement à se plonger dans l'abîme de l'hérésie[1], lui avaient inspiré de la haine pour eux, cela ne devait pas l'empêcher de reconnaître la justice de leur cause; il aurait pu regarder leur généalogie comme certaine sans supposer que leur descendance de Mohammed les garantirait contre le châtiment dû à leur infidélité. Dieu, que son nom soit glorifié! a dit en parlant à Noé au sujet de son fils : *Il n'est point de ta famille; il a commis une impiété; ne demande pas ce dont tu n'as aucune connaissance* (*Coran,* sour. XI, vers. 48). Le Prophète, de son côté, a dit, dans une exhortation adressée à Fatema : « Ma fille, agis pour toi-même; car je ne serai d'aucune utilité pour toi auprès de Dieu[2]. »

L'homme qui connaît un fait ou qui en acquiert la certitude est tenu, par devoir, de le publier. *Dieu est véridique et nous dirige dans la bonne voie* (*Coran,* sour. XXXIII, vers. 4); donc je ferai d'abord observer que les partisans de la famille d'Ali avaient été en butte aux soupçons du gouvernement abbacide, et se voyaient toujours sous la surveillance de leurs tyrans; ce qui leur était arrivé parce que la cause qu'ils soutenaient avait fait de grands progrès, et qu'ils s'étaient répandus dans les contrées les plus éloignées pour propager les doctrines de leur secte. A diverses reprises ils s'étaient révoltés contre l'autorité établie; de sorte que leurs chefs avaient dû se cacher et demeurer presque inconnus. C'en était au point qu'on aurait pu leur appliquer ce vers d'un poëte :

Si tu demandes aux hommes du jour quel est mon nom, ils ne le savent pas; si tu leur demandes où j'habite, ils l'ignorent.

Ce fut pour cette raison que Mohammed, fils d'Ismaël l'imam, et P. 33.
trisaïeul d'Obeïd-Allah le Mehdi[3], reçut le surnom d'*El-Mektoum* (le

[1] Pour الرافضة, lisez الرافضية. — Selon la fraction de la secte chîïte qui soutenait la cause des Fatemides (ou Obeïdites), l'imam (souverain spirituel et temporel) était une incarnation de la divinité. Dans un autre chapitre de ce volume, le lecteur trouvera une exposition des doctrines professées par les diverses sectes chîïtes.

[2] Cela veut dire qu'au jour du jugement Dieu n'aura pas plus d'égard pour un membre de la famille de Mohammed que pour tout autre individu.

Le fondateur de la dynastie fatemide.

Caché). Ce titre lui fut donné par ses partisans, qui, d'un accord unanime, lui avaient conseillé de se tenir caché pour échapper aux recherches de leurs puissants ennemis; aussi les adhérents de la famille abbacide profitèrent de cette circonstance pour attaquer la généalogie des Obeïdites, lorsque ceux-ci eurent pris le parti de se montrer hardiment à la face du monde. Ils voulaient, par ce misérable expédient, faire la cour à leurs faibles khalifes. Leurs courtisans et leurs généraux, chargés de combattre l'ennemi, adoptèrent ces calomnies avec empressement, dans l'espoir d'éloigner d'eux-mêmes et de leur souverain la honte de n'avoir pas su se défendre et repousser le peuple qui leur avait enlevé la Syrie, l'Égypte et le Hidjaz; nous voulons dire les Berbers-Ketamiens, partisans des Obeïdites et soutiens de leur cause. Cet esprit de calomnie alla si loin, que les cadis de Baghdad apposèrent leurs noms sur un document dans lequel il fut déclaré que les Obeïdites n'appartenaient point à la lignée du Prophète; et, pour donner plus de valeur à cette pièce, on la fit signer par plusieurs hommes distingués. Parmi ceux-ci on compte le cherîf Er-Rida[1], son frère El-Morteda[2], Ibn el-Bat'haoui, les jurisconsultes Abou Hamed el-Isferaïni[3], El-Codouri[4], Es-Saïmeri[5], Ibn el-Akfani, El-Abîouerdi[6], Abou Abd-Allah Ibn en-Nôman, *fakîh*

[1] Le cherîf Abou 'l-Hacen Mohammed er-Rida tirait son origine de l'imam Mouça 'l-Kadhem, descendant de Mohammed. Il jouissait de la plus haute considération à Baghdad, sa ville natale. Il y mourut en 406 (1015 de J. C.). Selon l'historien Ibn el-Athîr, le cherîf Er-Rida regardait les Obeïdites comme appartenant à la famille du Prophète. (Voy. l'*Histoire des Berbers*, t. II, p. 509, note 3.)

[2] Abou 'l-Hacen Ali el-Morteda, frère du cherîf Er-Rida, se distingua comme théologien, comme poëte et comme littérateur. Il mourut à Baghdad, l'an 436 (1044 de J. C.).

[3] Abou Hamed Ahmed el-Isferaïni, docteur du rite chafeïte, professa à Baghdad et mourut dans cette ville l'an 406 (1016 de J. C.).

[4] Abou 'l-Hoceïn Ahmed el-Codouri, célèbre jurisconsulte et docteur du rite hanefite, mourut à Baghdad en 428 (1037 de J. C.).

[5] Abou 'l-Cacem Abd-el-Ouahed es-Saïmeri, docteur du rite chafeïte et auteur de plusieurs traités de jurisprudence, mourut postérieurement à l'an 404 (1014 de J. C.).

[6] Abou-Yacoub Youçof el-Abîouerdi, docteur chafeïte, mourut vers l'an 400 de l'hégire. (*Tabacat el-Fokeha*, manuscrit de la Bib. imp. ancien fonds, n° 755, fol. 108 r°.)

(chef jurisconsulte) des Chîïtes de Baghdad, et plusieurs autres notables de cette ville. Cela eut lieu en séance solennelle, l'an 402 (1011 de J. C.), sous le règne d'El-Cader. Leur déposition n'était basée que sur des ouï-dire et sur l'opinion publique qui régnait dans cette ville, opinion dont les soutiens les plus nombreux étaient les serviteurs de la dynastie abbacide, tous intéressés à repousser cette généalogie. Les historiens rapportèrent cette déclaration telle qu'ils l'avaient entendue ou apprise, sans se douter qu'elle était tout à fait contraire à la vérité. Les dépêches concernant Obeïd-Allah, que le khalife El-Motadhed adressa à l'émir aghlebide qui commandait à Cairouan et au prince midraride qui régnait à Sidjilmessa, sont un témoignage P. 34.
irrécusable, une preuve manifeste que la généalogie des Obeïdites était parfaitement authentique [1]. Au reste, El-Motadhed s'était toujours montré plus empressé que personne à rabaisser les prétentions de ceux qui se donnaient pour descendants du Prophète. D'ailleurs l'empire et le sultanat sont comme un marché public, où tout le monde apporte ses denrées en fait de sciences et d'arts; on s'y rend dans l'espoir de ramasser quelques faveurs du pouvoir; on y apporte de toute part des anecdotes et des histoires [2], car ce qui est bien reçu à la cour est bien reçu par le public. Si le gouvernement voulait agir avec franchise, éviter la partialité, renoncer à la corruption et à la

[1] El-Macrîzi a copié et remanié, dans sa *Description topographique du Caire*, le texte de la défense des Fatemides rédigée par Ibn Khaldoun. Voici de quelle manière il explique la pensée de notre auteur, au sujet des dépêches expédiées par le khalife de Baghdad à l'émir aghlebide qui gouvernait l'Ifrîkiya et au prince midraride qui commandait à Sidjilmessa. « Si Motadhed avait cru qu'Obeïd-Allah ne fût point de la race d'Ali, il n'aurait point écrit aux deux personnages que je viens de nommer pour le faire arrêter; car dans ces temps-là les hommes ne s'attachaient point au parti d'un imposteur; ils ne lui prêtaient aucunement obéissance, et ils ne suivaient que des personnages vraiment descendants d'Ali. Or Motadhed conçut des craintes au sujet d'Obeïd-Allah; et certes, s'il l'eût regardé comme un imposteur, il n'aurait fait aucune attention à lui. » (*Chrestom. ar.* de M. de Sacy, 2e éd. t. II, p. 91.) El-Macrîzi ne s'est pas aperçu de l'anachronisme commis par Ibn Khaldoun. (Voyez ci-devant, p. 40, note 4.)

[2] Littéral. « on y cherche les épaves du gouvernement; on y pousse des caravanes d'histoires et d'anecdotes. »

fraude; s'il marchait droit sans s'écarter du sentier de la rectitude, l'or pur et l'argent de bon aloi (en fait de science) auraient une valeur réelle sur son marché; mais s'il se laisse conduire par ses intérêts personnels et par ses préjugés, s'il se remue au gré d'intrigants qui se font les courtiers de l'injustice et de la déloyauté, alors les marchandises falsifiées et la fausse monnaie (de l'érudition) y auront seules du cours. Pour en apprécier la valeur, le juge clairvoyant doit porter en lui-même la balance de l'examen, la mesure de l'investigation et de la recherche.

Un récit du même genre et encore plus improbable est celui des gens qui attaquent la généalogie des Idrîcides. Ils disent qu'Idrîs II n'était pas le fils d'Idrîs Ier, fils d'Abd-Allah, fils de Hacen, fils d'El-Hacen, fils d'Ali Ibn Abi Taleb (gendre du Prophète); puisse la faveur divine reposer sur eux tous! Idrîs II succéda à son père comme souverain du Maghreb el-Acsa[1]; mais ces gens s'efforcent, avec une obstination extrême[2], d'élever des doutes sur la légitimité de l'enfant qui, à la mort d'Idrîs Ier, n'était pas encore venu au monde; ils prétendent que Rached, affranchi de la famille, en était le père; que Dieu les couvre d'opprobre et les repousse! Comme ils sont sots! Ne savaient-ils donc pas qu'Idrîs Ier avait pris une épouse dans une famille berbère? que, depuis son entrée dans le Maghreb jusqu'à l'épo-
35. que de sa mort, il s'était complétement retrempé dans les habitudes de la vie du désert? habitudes qui ne permettent pas la séclusion. Chez ces Berbers il n'y avait pas d'endroits cachés qui pussent prêter à des soupçons; les femmes étaient exposées à être vues de leurs voisines et entendues de leurs voisins, parce que les maisons se touchaient et avaient peu d'élévation, et qu'aucun espace ne séparait les diverses habitations. Après la mort du souverain, Rached s'était chargé du service de toutes les femmes appartenant à la famille, et il était constamment sous les yeux et sous la surveillance des amis et des partisans des Idrîcides. Or tous les Berbers du Maghreb el-Acsa

[1] C'est-à-dire l'*extrême Occident*, le pays qui forme le royaume actuel de Maroc.

[2] La leçon الحقّ est celle de tous les manuscrits et ne présente aucune difficulté.

s'accordèrent, après la mort d'Idrîs I[er], à reconnaître pour leur souverain son fils Idrîs II. Par un mouvement spontané et unanime, ils offrirent à cet enfant l'hommage de leur obéissance, et ils firent serment de le défendre au prix de leur sang. Pour soutenir sa cause, ils affrontèrent la mort et se plongèrent dans les flots de la guerre. Or si le moindre soupçon était entré dans leur esprit relativement à l'origine de cet enfant; si un pareil bruit, émané même d'un ennemi caché ou d'un faux ami empressé à médire, était venu frapper leurs oreilles, quelques-uns d'entre eux, pour le moins, auraient renoncé à la cause qu'ils avaient entrepris de soutenir. Mais il n'en fut rien, Dieu merci! aussi pouvons-nous regarder toutes ces histoires comme émanant, d'abord du gouvernement abbacide, dont les chefs avaient trouvé des rivaux dans la famille d'Idrîs, puis des Aghlebides qui administraient l'Ifrîkiya au nom des khalifes de Baghdad. En effet, lorsqu'Idrîs I[er] se fut enfui vers le Maghreb après la bataille de Fakkh[1], le khalife El-Hadi transmit aux Aghlebides l'ordre[2] d'établir des postes d'observation dans tout ce pays et d'employer la plus grande vigilance afin de s'emparer du fugitif. Toutes ces précautions furent inutiles; Idrîs se réfugia dans le Maghreb, où il établit son autorité comme souverain et manifesta ses prétentions au khalifat. Plus tard, le khalife Er-Rechîd fit la découverte que Ouadeh, gouverneur d'Alexandrie et client de la famille abbacide, s'étant laissé entraîner par son respect pour la famille d'Ali, P. 36.
avait coopéré à l'évasion d'Idrîs I[er], et l'avait aidé à se rendre dans le Maghreb. Ayant puni de mort ce serviteur infidèle, le khalife expédia Es-Chemmakh, affranchi de son père, avec l'ordre d'employer

[1] Dans le mois de Dhou 'l-Câda 169 (mai 786), Hoceïn, fils d'Ali, fils de Hacen III, fils de Hacen II, fils de Hacen I[er], fils de Fatema, fille de Mohammed, se révolta contre le khalife abbacide El-Hadi. Il prit les armes à la Mecque et réunit autour de lui plusieurs membres de sa famille, parmi lesquels se trouvèrent ses oncles Idrîs et Yahya. Il fut tué à Fakkh, endroit situé à trois milles de Médine, dans un conflit avec les troupes du khalife. Idrîs échappa du champ de bataille et réussit à traverser l'Égypte et à se refugier dans le Maghreb el-Acsa.

[2] Pour اوغر, lisez اوعز.

quelque artifice afin d'ôter la vie à Idrîs. Cet agent, ayant fait semblant d'embrasser le parti d'Idrîs et d'avoir renoncé au service de ses anciens maîtres, les Abbacides, reçut un très-bon accueil. Admis dans l'intimité d'Idrîs, il profita d'une occasion, pendant qu'il était seul avec ce prince, pour lui faire prendre un poison dont l'effet fut mortel. Les Abbacides accueillirent avec joie la nouvelle de cet événement; ils se flattaient d'avoir déraciné et abattu le parti que les descendants d'Ali s'étaient formé dans le Maghreb; mais ils n'avaient pas encore reçu la nouvelle que leur victime avait laissé une femme enceinte. Aussi, en moins de temps qu'il n'en faut pour dire *non et non,* l'empire idrîcide se releva dans le Maghreb; les amis de cette famille lui manifestèrent ouvertement leur dévouement, et rétablirent la dynastie en proclamant la souveraineté d'Idrîs, fils d'Idrîs. Ce fut là pour les Abbacides un coup plus douloureux que la blessure d'une flèche. L'empire fondé par les Arabes penchait vers sa décadence; aussi n'eurent-ils pas le courage de porter la guerre dans un pays éloigné; l'influence d'Er-Rechîd lui-même se réduisit à l'emploi d'une trahison, afin de faire empoisonner Idrîs Ier, qui vivait sous la protection des Berbers dans le Maghreb el-Acsa. Les Abbacides eurent donc recours à leurs partisans, les Aghlebides de l'Ifrîkiya, et ils leur ordonnèrent d'employer tous les moyens afin de fermer une brèche aussi dangereuse pour l'empire; d'extirper le mal qui, par l'audace des Idrîcides, menaçait l'État des conséquences les plus graves; enfin d'arracher l'arbre de la rébellion avant que ses racines se propageassent plus loin[1]. Ce fut de la part du khalife El-Mamoun et de ses successeurs que ces injonctions arrivèrent aux Aghlebides; mais ceux-ci étaient dans l'impuissance de lutter contre les Berbers du Maghreb el-Acsa; ils étaient même disposés à imiter leur exemple et à répudier l'autorité du gouvernement abbacide; car, à cette époque, les mamlouks de la garde du khalife, qui étaient de race
P. 37. étrangère, s'étaient emparés du siége de l'empire et, se laissant en-

[1] Pour تَشَجٌّ, lisez تَشَجَّ sans *tenouîn*.

traîner jusqu'à l'usurpation, administraient l'empire pour leur propre avantage, donnaient des ordres aux grands officiers du khalifat, aux fermiers des impôts, aux fonctionnaires des diverses administrations, faisaient et défaisaient, selon leur fantaisie. C'est ce qu'un poëte de cette époque a exprimé par ces vers:

Un khalife en cage,
Entre Ouésîf et Bogha[1],
Répétant ce qu'ils lui disent,
Ainsi que fait un perroquet.

Les émirs aghlebides, craignant les intrigues et les dénonciations de leurs ennemis secrets, eurent recours à des excuses de toute nature. Tantôt ils parlaient avec mépris du Maghreb et de ses habitants, tantôt ils cherchaient à effrayer la cour de Baghdad en présentant comme très-redoutable la tentative d'Idrîs, premier auteur de la révolte dans cette contrée, et la puissance que ses descendants et successeurs avaient acquise. Ils annonçaient au gouvernement des khalifes que cette famille avait étendu son autorité au delà des limites de ses États, et quand ils envoyaient à la cour des dons, des présents ou des sommes provenant des impôts, ils y mêlaient des monnaies frappées au coin du prince idrîcide, pour indiquer combien il était devenu redoutable, et combien sa puissance s'était fortifiée. Ils grandissaient ainsi les dangers auxquels ils s'exposeraient eux-mêmes si le gouvernement abbacide les obligeait à marcher contre les rebelles et à engager une lutte avec eux. « Si nous y sommes forcés, disaient-ils, l'empire des Abbacides sera exposé à recevoir un coup qui le frapperait au cœur. » D'autres fois ils employaient des calomnies telles que nous les avons signalées, afin de décréditer la généalogie d'Idrîs et de nuire à l'influence de ce prince; et cela sans s'inquiéter de savoir si leurs assertions étaient vraies ou fausses. (En suivant cette ligne de conduite, ils avaient pris en considération) la grandeur de la distance (qui les séparait de Baghdad) et la

[1] Deux officiers de la garde turque au service du khalifat. Ce corps d'esclaves avait enlevé aux Abbacides toute leur autorité.

faiblesse d'esprit montrée par les derniers rejetons de la famille abbacide qu'on avait élevés au trône; (ils comptaient aussi) sur la crédulité des mamlouks[1], qui ajoutaient foi à tout ce qu'on leur disait et qui prêtaient l'oreille à chaque parole de mauvais augure. Ce fut ainsi que se conduisirent les Aghlebides jusqu'à la ruine de leur puissance. Les discours odieux (qu'ils avaient tenus au sujet des Idrîcides) frappaient l'oreille de la multitude, et quelques hommes qui aimaient la calomnie les recueillirent, afin de s'en servir pour satisfaire à leur jalousie en dénigrant la famille d'Idrîs. Comment ces hommes, que Dieu confonde! ont-ils pu s'écarter ainsi des voies de la religion, dont les préceptes ne sont jamais en désaccord avec la pensée (du législateur divin)[2]?

P. 38. Idrîs II naquit sur le lit de son père; or l'enfant appartient au lit[3]. De plus, c'est un des dogmes de la foi, que la descendance du Prophète est à l'abri d'un soupçon comme celui-là, le Dieu très-haut ayant éloigné d'elle toute souillure et lui ayant accordé une pureté parfaite[4]. Il résulte, de cette déclaration du Coran, que le lit d'Idrîs était à l'abri de toute profanation et exempt de toute souillure. Donc celui qui soutient l'opinion contraire a commis un péché mortel et s'est jeté dans l'infidélité[5].

Je me suis étendu sur cette réfutation afin de fermer la porte à toute espèce de soupçon et de frapper au cœur l'esprit d'envie; car j'ai entendu, de mes propres oreilles, des imputations de cette nature sortir de la bouche d'un homme malveillant, qui s'en faisait une

[1] C'est-à-dire, les chefs de la garde turque. Tous les manuscrits portent ممالكهم, mais il faut sans doute lire مماليكهم.

[2] Le texte arabe signifie, à la lettre, les vues de la loi, dans laquelle il n'y a point d'opposition entre ce qui est décidé et ce qui est pensé. — Il faut supprimer le ر du groupe روالمظنون.

[3] Mohammed a dit, et sa parole fait loi: ان الولد للفراش « L'enfant appartient au lit. » C'est la même maxime que: *Is pater est quem nuptiæ demonstrant.*

[4] Nous lisons dans le Coran, sour. XXXIII, vers. 33 : « Dieu veut éloigner de vous toute souillure, gens de la maison (c'est-à-dire, membres de la famille de Mohammed), et vous assurer une pureté parfaite. »

[5] Littéralement, « est entré dans l'infidélité par la porte. »

arme contre les descendants d'Idrîs et qui voulait, par des mensonges, décréditer leur généalogie. Il prétendait rapporter ces anecdotes sur la foi de quelque historien du Maghreb qui, probablement, avait oublié le respect dû à la famille du Prophète, et révoqué en doute le dogme qui concerne tous les aïeux de cette maison. Du reste, (la famille qui fait) le sujet (de notre discussion) est à l'abri de telles imputations; ces calomnies ne sauraient l'atteindre, et vouloir excuser une faute quand cette faute n'existe pas est une faute. En ce qui me regarde, j'ai défendu l'honneur (des Idrîcides) dans ce monde, et j'espère qu'ils prendront ma défense au jour de la résurrection.

Sachez que la plupart de ceux qui contestent la généalogie des Idrîcides sont des envieux, dont les uns appartiennent à la famille du Prophète, et dont les autres ont la prétention de s'y rattacher. Celui qui se donne pour un descendant de Mohammed revendique une noblesse imposante aux yeux des nations et des peuples répandus dans toutes les parties du monde, et il s'expose nécessairement à des soupçons. Mais, lorsque nous pensons que les Idrîcides, seigneurs de Fez et de plusieurs contrées du Maghreb, pouvaient montrer une généalogie tellement célèbre, tellement certaine, qu'elle était, pour ainsi dire, sans pareille, et que personne ne pouvait se flatter d'en avoir une semblable, et cela parce qu'elle s'était transmise, par tradition, de race en race, de génération en génération; (lorsque nous pensons) que la maison d'Idrîs, du fondateur de la ville de Fez, P. 39.
est entourée d'autres maisons, que sa mosquée touche aux rues[1] d'un quartier très-habité, que son épée nue se voit encore suspendue au sommet du grand minaret, dans l'intérieur de la ville; (lorsque nous pensons aux) faits qui concernent Idrîs, faits auxquels la voix publique a donné une certitude qui les place, pour ainsi dire, sous nos yeux, et qui dépasse de plusieurs degrés celle des traditions les plus authentiques, (nous devions croire) que les autres membres de

[1] Le mot *derb*, au pluriel *doroub*, s'emploie encore, dans l'Afrique septentrionale, pour désigner une rue dont chaque extrémité se ferme au moyen d'une porte.

la même famille, ayant considéré les faveurs dont Dieu avait comblé les Idrîcides, la manière dont il avait appuyé la noblesse d'une origine qui remontait au Prophète, en y joignant la majesté du trône, celui que leurs ancêtres avaient occupé dans le Maghreb; (nous devions croire) que ces personnes auraient acquis la conviction qu'une telle gloire resterait toujours hors de leur portée, et que jamais elles n'obtiendraient même la moitié de l'illustration dont ces princes ont joui; (nous devions croire) que les personnes appartenant à la noble famille du Prophète et ne possédant aucun des avantages qui témoignaient en faveur des Idrîcides se seraient empressées de respecter l'honneur de ces princes, et cela d'autant plus que la déclaration faite par un homme au sujet de son origine doit être admise (tant qu'on n'aura pas argué sa généalogie de faux). Il y a une grande différence entre le savoir et la supposition, entre les connaissances de l'homme qui apprend avec certitude et celles de l'homme qui abonde dans le sens d'autrui[1]. Si (le calomniateur) sait dans son âme et conscience que cela est vrai, puisse sa salive l'étouffer!

Plusieurs de ces membres voudraient, par un sentiment d'envie, enlever aux Idrîcides leur titre à cette noble origine et les rabaisser au rang d'hommes du peuple et de basse extraction. Ils mettent un acharnement, une persistance et une mauvaise foi extrêmes à débiter des calomnies gratuites et des paroles mensongères. Pour justifier leur conduite, ils disent que deux opinions contraires sont d'une valeur égale, et qu'il en est de même à l'égard des jugements fondés sur des probabilités[2]. Ce qu'ils font là est bien méprisable! Autant que nous sachions, il n'y a dans le Maghreb aucune branche de la famille du Prophète qui, sous le rapport de l'authenticité et de l'évidence de la généalogie, puisse le disputer aux descendants des Idrîs, dont l'origine remonte à El-Hacen (petit-fils de Mohammed). De nos jours les membres principaux de cette famille qui habitent Fez

[1] التسيلم est une faute d'impression; il faut lire التسليم.

[2] Littéralement, « en prétextant l'égalité dans l'opinion et la ressemblance dans les embranchements (c'est-à-dire les diverses formes) de la supposition. »

sont les Beni Amran, dont l'aïeul, Yahya el-Djouti, était fils de Mohammed, fils de Yahya el-Mâdam[1], fils d'El-Cacem, fils d'Idrîs, fils d'Idrîs. Ils forment, dans ce lieu, les restes de la famille du Prophète et habitent encore la maison de leur ancêtre Idrîs. Ils ont sur tous les habitants du Maghreb une prééminence marquée, ainsi que nous le rapporterons en traitant des Idrîcides. Leur père, Amran, était fils de Mohammed, fils d'El-Hacen, fils de Yahya, fils d'Abd-Allah, fils de Mohammed, fils d'Ali, fils de Mohammed, fils de Yahya, fils d'Ibrahîm, fils de Yahya el-Djouti. Le *nakîb* (syndic) des descendants du Prophète qui habitent le Maghreb est toujours un membre de cette famille. Celui qui en exerce maintenant les fonctions s'appelle Mohammed, fils d'Ali, fils de Mohammed, fils d'Amran. P. 40.

On peut ajouter au nombre de ces récits controuvés, de ces opinions insoutenables, ce que plusieurs jurisconsultes du Maghreb, hommes d'un esprit faible, avaient adopté pour décrier l'imam El-Mehdi, fondateur de la dynastie almohade[2]. Ils le représentèrent comme un bateleur qui employait des prestiges pour maintenir sa doctrine touchant l'unité de Dieu, tout en menaçant les Almoravides de la vengeance divine. Ils taxèrent de mensonge toutes les déclarations qu'il avait faites et repoussèrent l'opinion des Almohades, ses partisans, qui le regardaient comme appartenant à la famille du Prophète. Ce fut par suite de l'envie profonde qu'ils portèrent au succès du réformateur, que ces jurisconsultes traitèrent le Mehdi de menteur. Ayant cru devoir entamer une controverse avec lui sur les dogmes, et discuter plusieurs questions de droit et de religion, telles qu'ils les entendaient, ils s'aperçurent qu'il avait sur eux l'avantage de faire prévaloir ses opinions, écouter sa parole, et d'entraîner sur ses pas une foule de partisans. Remplis de jalousie, ils tâchèrent

[1] L'orthographe de ce nom est incertaine. On le trouve écrit de plusieurs manières dans les manuscrits. Dans la *Description de l'Afrique septentrionale* d'El-Bekri, p. 328 de la traduction française, j'ai adopté la leçon العدّام, *El-Addam*, et j'en ai signalé toutes les variantes.

[2] On peut lire l'histoire du Mehdi des Almohades dans l'*Histoire des Berbers*, t. II de la traduction.

de le décréditer[1] en attaquant ses doctrines, et en traitant de mensonge toutes ses prétentions. Ajoutez à cela que ses adversaires, les rois lemtouniens (les Almoravides)[2], avaient habitué ces docteurs à des égards et à des témoignages de respect qu'aucune autre dynastie ne leur aurait accordés; et cela par suite de la simplicité d'es-
P. 41. prit et de la dévotion (peu éclairée) qui animaient la nation. C'en était au point que, dans cet empire, les légistes jouissaient de la plus haute considération et faisaient partie des conseils administratifs dans les endroits où ils demeuraient; plus ils avaient d'influence auprès de leurs concitoyens, plus ils obtenaient de faveurs. Traités de cette manière, ils étaient devenus les partisans les plus dévoués du gouvernement almoravide et les adversaires les plus acharnés de ses ennemis. Autant ils aimaient la dynastie des Lemtouna, autant ils détestaient celle des Almohades; jamais ils ne purent pardonner au Mehdi son opposition à la volonté de leurs souverains, les reproches qu'il leur adressait et les hostilités auxquelles il s'était livré contre eux. Or c'était un homme dont le caractère était au-dessus de leur portée et qu'ils étaient incapables d'apprécier[3]. Pensez donc qu'il avait blâmé ouvertement les fautes du gouvernement almoravide, et que, voyant contrarier ses efforts par les légistes de cet empire, il avait appelé sa tribu aux armes, marché en personne à la guerre sainte et détruit cette dynastie. Les immenses forces de l'empire almoravide et la puissance qu'il avait acquise par le nombre de ses troupes et de ses partisans, tout s'écroula à la fois, renversé de fond en comble. Dans cette entreprise le Mehdi perdit une foule de combattants qui s'étaient engagés à mourir pour sa cause, à mériter la faveur de Dieu, en sacrifiant leur vie au triomphe et au maintien de la doctrine almohade. Aussi ce système religieux l'emporta sur les autres, et remplaça, en Espagne et dans le Maghreb, les croyances des dynasties antérieures. Pendant tout ce temps, et jusqu'à l'instant

[1] Il faut lire غضّوا.

[2] Voyez l'*Histoire des Berbers*, t. II, p. 67 et suiv.

[3] A la lettre, « la place de cet homme était autre que leur place, et son état était autre que leur croyance. »

de sa mort, le Mehdi se distingua par l'austérité de sa vie, par sa tempérance, par la patience qu'il montra dans l'adversité et par son détachement des choses de ce monde. La fortune, les biens de cette vie, étaient pour lui sans attrait; il n'avait pas même un fils, objet que presque tous les cœurs désirent et qu'ils souhaitent souvent en vain[1]. Je voudrais savoir ce que cet homme espérait d'une pareille conduite, si ce n'était la faveur divine, puisque, dans le cours de cette vie transitoire, il n'obtint aucun des biens du monde. D'ailleurs, P. 42. si ses intentions n'avaient pas été pures, il n'aurait jamais accompli ses projets ni fait triompher sa cause; mais cela lui arriva *selon la règle suivie par Dieu à l'égard de ses serviteurs.* (*Coran*, sour. XL, vers. 85.)

L'obstination de ses ennemis à nier qu'il appartînt à la famille du Prophète n'est soutenue par aucune preuve; c'est un fait constant[2] qu'il s'attribuait cette origine, et rien ne s'est présenté qui puisse démontrer la fausseté de ses assertions : c'est un principe reconnu que la déclaration faite par un homme au sujet de sa propre origine[3] doit être admise. S'ils disent que le commandement d'un peuple n'est jamais exercé que par un homme de la même race, mettant ainsi en avant un principe dont la vérité sera démontrée dans la première[4] section de ce livre, nous répondrons qu'en effet le Mehdi exerça le commandement suprême chez toutes les tribus masmoudiennes[5]; qu'elles consentirent à le prendre pour chef et à lui obéir ainsi qu'aux membres de la tribu de Hergha, celle dont il faisait partie. Soutenu par ces peuples, il fit triompher sa cause et accomplit ainsi la volonté de Dieu[6].

Du reste, il faut savoir que la généalogie par laquelle le Mehdi faisait remonter son origine à Fatéma, fille de Mohammed, n'était pas le

[1] Pour يخادع, lisez تخادع.

[2] Il faut lire انه ثبت.

[3] Pour نسابهم, lisez انسابهم.

[4] Lisez « dans la seconde. »

[5] Les Masmouda, ou Almohades, se composaient des tribus qui occupaient les montagnes de l'Atlas, à l'est et au sud de la ville de Maroc.

[6] Ce Mehdi était un imposteur; mais Ibn Khaldoun, écrivant sous un gouvernement almohade, devait essayer de le justifier.

seul titre qui lui donnât le droit du commandement, ni le motif qui engageât la foule à le suivre. Cet empressement dut son origine au sentiment national des Hergha et des Masmouda, à l'esprit de tribu qui distinguait le Mehdi et à son origine masmoudienne. Sa descendance de Fatéma était un fait caché, dont le souvenir, effacé de l'esprit de la multitude, ne se conservait plus que chez lui et chez ses parents, qui se l'étaient transmis les uns aux autres. Il s'était dépouillé, pour ainsi dire, de cette première généalogie afin de paraître avec le caractère et l'aspect[1] d'un vrai Masmoudien. Elle ne pouvait donc porter aucune atteinte à sa nationalité, attendu qu'elle était inconnue à ses compatriotes. On a de fréquents exemples d'une généalogie secondaire conservant sa validité, pendant que la généalogie primitive demeure cachée. Que l'on se rappelle l'anecdote d'Arfadja
P. 43. et de Djerîr : il s'agissait de donner un chef à la tribu de Bedjîla, et Arfadja, qui appartenait réellement à la tribu d'Azd, s'attribua la qualité de Bedjelite et disputa à Djerîr, en présence du khalife Omar, le commandement de ce peuple, et ce fait est cité par les historiens. Cet exemple fera comprendre la justesse de notre observation, et c'est Dieu qui dirige les hommes vers la vérité.

Peu s'en est fallu que nous nous soyons écarté du but de cet ouvrage en nous étendant sur ce genre d'erreurs; mais des hommes dont la parole fait autorité, des compilateurs de traditions historiques, ont souvent bronché en accueillant des opinions et des récits de la nature de ceux que nous avons signalés. Ces faux renseignements se gravent dans leur esprit; la majorité des lecteurs, qui se compose d'hommes nullement judicieux et peu disposés à employer les règles de la critique, reçoit d'eux ces récits et les adopte également, sans examen et sans réflexion. Tout cela, s'étant incorporé dans la masse des connaissances acquises, a fait de l'histoire un mélange d'invraisemblances et d'erreurs qui embarrassent l'esprit du lecteur et qui font mettre au même niveau les fables et les renseignements historiques. Il faut donc que l'historien connaisse les principes

[1] Littéral. « pour se revêtir de la peau de ceux-ci. »

fondamentaux de l'art du gouvernement, le vrai caractère des événements, les différences offertes par les nations, les pays et les temps en ce qui regarde les mœurs, les usages, la conduite, les opinions, les sentiments religieux et toutes les circonstances qui influent sur la société. Il doit savoir ce qui, de tout cela, subsiste encore, afin de pouvoir comparer le présent avec le passé, distinguer les points dans lesquels ils s'accordent ou se contredisent, montrer les raisons de ces analogies et de ces dissemblances, expliquer l'origine des dynasties et des religions, indiquer les époques où elles ont paru, les causes qui ont présidé à leur naissance, les faits qui ont provoqué leur existence, la position et l'histoire de ceux qui ont contribué à les établir. En un mot, il doit connaître à fond les causes de chaque événement, et les sources de chaque renseignement. Alors il pourra comparer les narrations qu'on lui a transmises avec les principes et les règles qu'il tient à sa disposition; si un fait s'accorde avec ces règles et répond à tout ce qu'elles exigent, il peut P. 44.
le considérer comme authentique; sinon il doit le regarder comme apocryphe et le rejeter.

C'est en supposant l'emploi de cette attention scrupuleuse par les historiens, que les anciens ont accordé à leurs travaux la plus haute estime. Plusieurs savants, tels que Taberi, El-Bokhari, et leur prédécesseur Ibn Ishac, ont adopté cette marche, tandis que d'autres, en grand nombre, n'y ont pas même songé; aussi ces derniers, dans leurs écrits, ne font que déceler leur ignorance du secret que tout historiographe doit connaître. Les esprits vulgaires et ceux à qui il manque des connaissances solides ont du mépris pour les ouvrages historiques; ils ne veulent pas en apprendre le contenu, ni en faire le sujet de leurs études, ni mettre quelque empressement à se les procurer; (car, dans ces traités, on voit, pour ainsi dire, que) le troupeau bien entretenu est confondu avec celui auquel on n'avait donné aucun soin, que les noyaux sont mêlés avec les coques et que le mensonge est incorporé avec la vérité. *Le terme de toute chose est en Dieu.* (*Coran,* sour. XXXI, vers. 21.)

Les ouvrages historiques recèlent un autre genre d'erreurs provenant de la négligence des auteurs, qui ne tiennent aucun compte des changements que la différence des temps et des époques amène dans l'état des nations et des peuples. C'est là une véritable maladie, qui peut rester longtemps inconnue, attendu qu'elle ne se manifeste qu'au bout d'une suite de siècles, et qu'elle n'est entrevue que par un très-petit nombre d'hommes. En effet, l'état du monde et des peuples, leurs usages, leurs opinions ne subsistent pas d'une manière uniforme et dans une position invariable : c'est, au contraire, une suite de vicissitudes qui persiste pendant la succession des temps, une transition continuelle d'un état dans un autre. Les changements qui ont lieu pour les individus, les temps de courte durée et les villes ont lieu également pour les grands pays, les provinces, les longues périodes de temps et les empires, *selon la règle suivie par Dieu à l'égard de ses serviteurs.* (*Coran,* sour. XL, vers. 85.)

Jadis, dans le monde, ont habité les Perses de la première race, les Assyriens, les Nabatéens, les Tobbâ, les enfants d'Israël et les Coptes. Ces nations ont eu chacune des caractères qui leur étaient propres en ce qui regarde leurs dynasties, leurs empires, leurs modes de gouvernement, leurs arts, leurs langues, leurs idiomes, leurs relations de tout genre avec leurs contemporains, et la manière dont
P. 45. chacune établit la civilisation dans son pays[1]. Les traces qui subsistent encore de leur existence nous offrent la preuve de cette vérité. Après elles, sont venus les Perses de la seconde race, les Romains et les Grecs, les Arabes et les Francs; les circonstances qui caractérisaient les âges précédents ont subi des changements, et les usages anciens ont fait place à d'autres, les uns analogues à ceux qui venaient de disparaître, les autres entièrement différents. Plus tard, l'islamisme apparut au monde et amena le règne des Arabes descendus de Moder; une nouvelle révolution eut encore lieu dans toutes les circonstances dont nous parlons. Alors s'introduisirent des usages dont on retrouve encore une grande partie, usages que les pères ont

[1] La leçon des manuscrits est اعتمارهم.

transmis à leurs enfants. La domination des Arabes passa à son tour; les jours de leur prospérité s'écoulèrent, et les anciennes générations qui avaient fondé la gloire de leur nation et la puissance de leur empire cessèrent d'exister. L'autorité devint le partage de peuples étrangers, tels que les Turcs dans l'Orient, les Berbers dans l'Occident, les Francs dans le Nord. La chute (de la puissance arabe), ayant entraîné celle de plusieurs autres peuples, amena un nouvel état de choses et fit disparaître certains usages dont on a oublié maintenant le caractère et l'existence. Selon l'opinion générale, la cause qui produit ces changements dans les mœurs et les coutumes, c'est l'empressement de chaque nation à imiter les habitudes de son prince, ainsi que le dit cette maxime proverbiale : « Les hommes suivent la religion de leur roi. » Lorsqu'un prince ou un chef puissant s'empare de l'autorité souveraine, il ne manque jamais d'adopter presque tous les usages de son prédécesseur, sans toutefois renoncer à ceux de sa propre nation; de là il résulte que les coutumes de la nouvelle monarchie diffèrent, en quelques points, de celles de la nation qu'elle a remplacée. Qu'un nouveau changement survienne, la dynastie qui s'élève ensuite fait aussi un mélange des usages établis avec ceux qui lui sont personnels, d'où il résulte une altération des coutumes précédentes, et surtout de celles de la première dynastie. Ce changement va toujours en augmentant et aboutit à une dissemblance entière. Ainsi, tant que des peuples et des nations se succéderont dans P. 46.
l'exercice de la souveraineté et dans la possession de l'empire, leur manière d'être et leurs mœurs subiront toujours de nouvelles modifications.

On sait que l'homme est naturellement porté à fonder des jugements sur des analogies et des ressemblances. Ce procédé n'est pas à l'abri de l'erreur, et, lorsque l'étourderie et le défaut de réflexion[1] s'y joignent, il écarte ceux qui l'emploient du but qu'ils se proposent, et les détourne de ce qui fait l'objet de leurs recherches. Celui qui

[1] A la place de والغلط عن, les manuscrits portent والغفلة عن, qui est la bonne leçon.

entend raconter les événements des temps passés et qui ne se doute pas des modifications ni des changements survenus dans la société humaine, établit, au premier abord, un rapprochement entre ces faits et les choses qu'il a apprises ou dont il a été témoin. Or comme ces deux termes de comparaison peuvent offrir des différences considérables, on s'expose à commettre de graves méprises.

Il faut ranger dans ce genre d'erreurs ce que les historiens racontent au sujet d'El-Haddjadj. Son père, disent-ils, était maître d'école. Or, de nos jours, l'enseignement est un métier[1] que l'on exerce pour vivre et qui ne convient en aucune façon aux personnes dont la famille exerce une grande influence. Le maître d'école est un être sans conséquence; il occupe dans la société une position inférieure et ne fait aucune figure dans le monde. Beaucoup de gens pauvres, qui exercent des arts ou des métiers pour gagner leur vie, s'imaginent qu'à l'exemple d'El-Haddjadj ils pourront atteindre aux plus hautes destinées, bien qu'ils n'en soient pas dignes, et ils se figurent qu'un tel changement ne serait pas impossible. Cédant aux suggestions de l'ambition, ils cherchent à monter aux honneurs; mais la corde qu'ils tiennent entre les mains se casse, et ils tombent dans un précipice où la mort et la ruine les attendent. Ils ne comprennent pas combien de pareilles prétentions sont absurdes chez des gens de leur espèce, des malheureux qui doivent exercer un art ou un métier pour soutenir leur existence. Il n'en était pas ainsi sous les deux premières dynasties de l'islamisme : à cette époque, l'enseignement ne passait nullement pour un métier; il consistait à communiquer aux autres les ordres qu'on avait entendus de la bouche du législateur, et à leur apprendre les principes religieux dont ils n'avaient point de connaissance, et cela se faisait à titre de communication gratuite. Aussi les hommes de haute naissance et les
P. 47. puissants chefs de tribu qui avaient combattu pour établir la religion étaient ceux qui enseignaient le Coran et les lois émanées du Prophète; c'était de leur part une simple communication de doctrines, et

[1] Pour الفنايع, lisez الصنايع.

nullement l'exercice d'un enseignement mercenaire, car il s'agissait du livre sacré que Dieu avait envoyé à leur Prophète, et dont les prescriptions devaient être la règle de leur conduite. L'islamisme, pour lequel ils avaient combattu jusqu'à la mort[1], était leur religion, et ils se faisaient gloire de le posséder seuls entre tous les peuples; donc ils s'empressèrent d'enseigner ses doctrines et de les faire comprendre à leur nation. Dans l'accomplissement de cette tâche, ils ne se laissèrent pas arrêter par les reproches de l'orgueil ou par les remontrances de l'amour-propre; la preuve en est que le Prophète, en congédiant les députations des tribus arabes, les faisait accompagner par les principaux d'entre ses compagnons, chargés d'enseigner à ces peuples les préceptes de la loi religieuse qu'il avait apportés aux hommes. Ces missions furent confiées par lui à ses dix principaux compagnons, puis à d'autres d'un rang inférieur. Lorsque l'islamisme fut solidement établi et que les racines de la religion se furent affermies, les peuples les plus éloignés le reçurent des mains de ses adhérents; mais, après un laps de temps, cette doctrine subit des modifications : on avait tiré des textes sacrés des maximes pour les appliquer à la solution des nombreux cas qui se présentaient sans cesse devant les tribunaux, de sorte qu'on sentit la nécessité d'un code qui mettrait la justice à l'abri des erreurs. La connaissance de la loi, devenue alors une acquisition importante, exigea un enseignement régulier, lequel prit bientôt place au nombre des arts et des professions, ainsi que nous l'expliquerons dans le chapitre consacré à la science et à l'enseignement. Les chefs des grandes tribus, devant s'occuper à maintenir la puissance de l'empire et l'autorité du souverain, abandonnèrent la science (de la loi) à ceux qui voulaient bien s'y adonner; aussi l'enseignement devint une de ces professions dont l'exercice fait vivre. Les gens riches et les grands personnages de l'État dédaignèrent de s'y livrer; il passa entre les mains de quelques hommes sans considération, tomba au rang de simple métier et P. 48.
resta exposé au dédain des nobles et des courtisans. El-Haddjadj était

[1] Pour قتلوا, lisez وقُتلوا.

fils de Youçof, l'un des principaux membres de la tribu de Thakîf. Tout le monde sait que ces chefs portèrent au plus haut degré l'esprit de corps et de famille, sentiment naturel aux Arabes, et que, sous le rapport de la noblesse, ils rivalisaient avec les Coreïch. L'enseignement du Coran n'était point alors ce qu'il est aujourd'hui; un métier qui fait vivre; il n'avait éprouvé aucun changement depuis l'origine de l'islamisme.

Dans cette classe d'erreurs il faut ranger les idées que se font certaines gens, lorsque, feuilletant les livres d'histoire, ils apprennent qu'autrefois les cadis se mettaient à la tête des armées et exerçaient le commandement dans les expéditions militaires. Aveuglés par l'ambition, ils aspirent à un rang pareil, parce qu'ils s'imaginent que l'office de cadi est encore aujourd'hui ce qu'il était dans ces temps-là. Ils pensent toujours au chambellan Ibn Abi Amer[1], qui exerça l'autorité suprême au nom du khalife Hicham, et ils n'oublient pas Ibn Abbad[2], de Séville, l'un des chefs qui se partagèrent les provinces de l'Espagne (musulmane)[3]. Ayant entendu raconter que ces deux personnages avaient pour pères des cadis, ils s'imaginent que les cadis de cette époque étaient comme ceux de nos jours, et ne se doutent pas que, dans l'emploi de cadi, il est survenu des usages très-opposés à ceux des temps anciens; fait dont nous donnerons l'explication dans le chapitre qui traite de cette charge. Ibn Abi Amer et Ibn Abbad appartenaient à ces tribus arabes qui avaient soutenu la puissance des Omeïades en Espagne, et qui en étaient les partisans les plus dévoués. On sait que chacun de ces personnages tenait un rang élevé dans sa tribu; et ce n'est point par suite de la charge de cadi, telle qu'elle est aujourd'hui, qu'ils sont parvenus à un haut commandement et à la souveraineté. Autrefois l'office de cadi était confié à des hommes influents et appartenant, soit aux

[1] Le célèbre El-Mansour. (Voy. ci-après page 65, note 3.)

[2] Voyez, sur l'histoire des Abbadides, rois de Séville, l'ouvrage de M. R. Dozy, intitulé *Scriptorum loci de Abbadidis*, in-4°.

[3] Ces événements eurent lieu après la chute des Omeïades.

tribus qui étaient au service de l'empire, soit au corps des clients attachés à la maison du souverain. Les cadis remplissaient alors les mêmes fonctions que, de nos jours, on confie aux vizirs dans le Maghreb : ils sortaient à la tête des armées pour faire les campagnes P. 49. d'été, et ils avaient la direction des affaires les plus importantes, affaires qui ne se confient qu'à des hommes auxquels la puissance de leur famille donne les moyens d'exécution. Ceux qui entendent parler de ces faits tombent souvent dans l'erreur, parce qu'ils assimilent un ordre de choses à un autre qui en diffère.

Ce genre de méprise est très-commun de nos jours, surtout parmi[1] les (musulmans) espagnols peu éclairés. Cela tient à l'extinction de tout esprit de corps chez eux, changement amené, il y a plusieurs siècles, par la ruine de la puissance arabe dans ce pays et par la chute de la dynastie qu'elle y avait fondée. Délivrés de la domination des Berbers[2], peuples chez lesquels a toujours existé un vif sentiment de nationalité, ces Arabes ont perdu l'esprit de corps et d'assistance mutuelle qui mène à la puissance, et ne conservent que leurs généalogies. Tombés au rang des peuples soumis qui ne se prêtent aucun secours les uns aux autres, subjugués par la force, abreuvés d'humiliations, ils s'imaginent qu'avec de la naissance et un emploi dans le gouvernement, on parvient facilement à conquérir un royaume et à gouverner les hommes. Vous trouverez, chez eux, jusqu'aux hommes de métier et aux simples artisans qui rêvent le pouvoir et qui cherchent à le saisir. Celui qui a vu de près l'état des tribus dans le Maghreb, l'esprit de corps qui les anime, les empires qu'elles ont fondés et la manière dont ces peuples et ces tribus établissent leur domination, ne se laisse guère tomber dans de pareilles erreurs et se trompe rarement dans l'appréciation de ces matières.

[1] Avant le mot أهل, il faut insérer la préposition من.

[2] C'est-à-dire, les Almoravides et leurs successeurs, les Almohades. Ceux-ci appartenaient aux tribus masmoudiennes qui habitaient la chaîne de l'Atlas marocain; les premiers faisaient partie des Lemtouna et d'autres tribus berbères qui habitaient le grand désert, entre le Sénégal et Tenboktou.

Il en est de même de la marche suivie par les historiens, lorsqu'ils traitent d'une dynastie et de la suite de ses rois. Ils ont soin d'indiquer le nom du prince, sa généalogie, le nom de sa mère, celui de son père, ceux de ses femmes[1], son titre, l'inscription gravée sur son sceau, le nom de son cadi, celui de son chambellan (*hadjeb*) et celui de son vizir. Dans tout cela, ils se piquent de suivre l'exemple donné par les historiens de la dynastie omeïade et de celle des Abbacides; mais ils n'ont pas compris le but que ces écrivains avaient en vue. Dans ces temps, déjà anciens, les chroniqueurs destinaient leurs
P. 50. livres à l'usage de la famille régnante. Les jeunes princes désiraient connaître l'histoire de leurs aïeux et les événements de leur règne, afin de marcher sur leurs traces et de se régler sur leurs exemples; ils sentaient surtout la nécessité de gagner les personnages qui occuperaient de grandes places quand le trône viendrait à vaquer[2], et de conférer des charges et des emplois aux créatures[3] de la maison royale et à ses anciens serviteurs. Or les cadis comptaient alors au nombre des soutiens[4] de l'empire et prenaient rang parmi les vizirs, ainsi que nous l'avons dit. Les historiens se trouvèrent donc obligés de fournir ce genre de renseignements. Mais, lorsque les empires sont séparés par des distances considérables ou par de grands intervalles de temps, les lecteurs ne cherchent que l'histoire des souverains eux-mêmes, les moyens d'établir une comparaison entre les dynasties sous le rapport de leur puissance et de leurs conquêtes, et l'indication des peuples qui leur avaient résisté ou qui avaient succombé dans la lutte. Quel avantage y a-t-il donc, pour l'historien, de rapporter les noms des enfants d'un ancien souverain, les noms de ses femmes, l'inscription gravée sur son anneau, son titre honorifique, les noms de son cadi, de son vizir et de son chambellan,

[1] Lisez ونساءه.

[2] Littéralement, « ceux qui restent après leur règne. »

[3] Le mot صنايع, que nous avons rendu par *créatures*, est employé par notre auteur pour désigner les protégés de la dynastie régnante, des gens qu'elle a tirés du néant pour se les attacher.

[4] Pour عصبة, lisez عصبية.

surtout lorsqu'on ne connaît ni l'origine, ni la généalogie, ni les actions par lesquelles ces personnages se sont distingués?

En suivant cette marche, les historiens ont cédé à l'esprit d'imitation, sans remarquer les motifs qui portèrent les anciens écrivains à l'adopter; ils ne se sont pas même donné la peine d'apprendre le véritable but de l'histoire. Je conviens que l'on doit faire mention de certains vizirs qui ont laissé de grands souvenirs et dont la renommée[1] a éclipsé celle de leurs souverains; tels sont, par exemple, El-Haddjadj, les fils d'El-Mohelleb, les Barmekides, les fils de Sehel Ibn Noubakht[2], Kafour, ministre des Ikhchîdites, Ibn Abi Amer[3], et autres. On ne blâmera pas l'auteur qui veut nous donner une esquisse de leur histoire, accompagnée de quelques indications relatives aux diverses circonstances de leur vie; car ils s'étaient placés au niveau de souverains.

Nous terminerons ce chapitre par une observation qui peut avoir son utilité. L'histoire est proprement le récit des faits qui ont rapport à une époque ou à un peuple; mais l'historien doit d'abord nous donner des notions générales sur chaque pays, sur chaque peuple et sur chaque siècle, s'il veut appuyer sur une base solide les matières dont il traite, et rendre intelligibles les renseignements qu'il va fournir. On avait déjà adopté ce système dans la composition de certains ouvrages, le *Moroudj ed-Deheb,* par exemple, dans lequel l'auteur, Masoudi, a dépeint l'état où se trouvaient les peuples et les pays de l'Orient et de l'Occident à l'époque où il écrivait, c'est-à-dire en l'an 330 (941-945 de J. C.). Ce traité nous fait connaître leurs croyances, leurs mœurs, la nature des contrées qu'ils habitaient, leurs montagnes, leurs mers, leurs royaumes, leurs dynasties, les ramifications de la race arabe et celles des nations étrangères; aussi est-il un modèle[4] sur lequel les autres historiens se règlent, un ouvrage P. 51.

[1] Lisez اخبارهم.

[2] Sehel avait deux fils, El-Fadl et El-Hacen, qui furent, tous les deux, vizirs du khalife abbacide El-Mamoun.

[3] Le vizir El-Mansour, premier ministre de Hicham, dixième souverain de la dynastie omeïade d'Espagne.

[4] Pour اما, lisez اماما.

fondamental sur lequel ils s'appuient pour prouver la vérité d'une bonne partie de leurs renseignements. Ensuite vint El-Bekri[1], qui suivit une marche analogue pour ce qui concerne exclusivement les routes et les royaumes; car il laissa de côté toutes les circonstances qui ne se rattachaient pas à ce sujet. Cette omission s'explique quand on se rappelle qu'à l'époque où il écrivait les divers peuples du monde avaient peu changé de pays, et que leur manière d'être n'avait pas éprouvé de grandes modifications. Mais aujourd'hui, je veux dire à la fin du VIIIe siècle[2], la situation du Maghreb a subi une révolution profonde, ainsi que nous le voyons, et a été totalement bouleversée : des nations berbères, habitant ce pays depuis les temps les plus reculés, ont été remplacées par des tribus arabes qui, dans le Ve siècle, avaient envahi cette contrée, et qui, par leur grand nombre et par leur force, avaient subjugué les populations, enlevé une grande partie de leur territoire et partagé avec elles la jouissance des pays dont elles conservaient encore la possession[3]. Ajoutons à cela que, vers le milieu de ce VIIIe siècle, une peste terrible vint fondre sur les peuples de l'Orient et de l'Occident[4]; elle maltraita cruellement les nations, emporta une grande partie de cette génération, entraîna et détruisit les plus beaux résultats de la civilisation. Elle se montra lorsque les empires étaient dans une époque de
P. 52. décadence et approchaient du terme de leur existence; elle brisa leurs forces, amortit leur vigueur, affaiblit leur puissance, au point qu'ils étaient menacés d'une destruction complète. La culture des terres s'arrêta, faute d'hommes; les villes furent dépeuplées, les édifices tombèrent en ruine, les chemins s'effacèrent, les monuments disparurent; les maisons, les villages, restèrent sans habitants; les nations

[1] Abou Obeïd el-Bekri, célèbre géographe et natif d'Espagne, mourut en 1094 de J. C. (Voy. pour plus de détails les *Recherches sur l'Histoire de l'Espagne* par M. Dozy, 1re édit. et l'introduction placée en tête de ma traduction de l'ouvrage d'El-Bekri intitulé *Description de l'Afrique septentrionale.*)

[2] Le IXe siècle de l'hégire commença en septembre 1397 de J. C.

[3] La bonne leçon est فيها بقى من.

[4] Il s'agit de la grande peste noire qui désola l'Asie, l'Afrique et l'Europe en 1348 de J. C. Au nombre de ses victimes furent le père et la mère de notre auteur.

et les tribus perdirent leurs forces, et tout le pays cultivé changea d'aspect.

Je dois supposer que les contrées de l'Orient ont été atteintes des mêmes maux qui frappèrent l'Occident; ce fléau a dû y exercer ses ravages en proportion de l'étendue des pays et du nombre de la population. Il me semble que la voix de la nature, ayant alors ordonné au monde de s'abaisser et de s'humilier, le monde s'était empressé d'obéir : *Dieu est l'héritier de la terre et de ce qu'elle porte.*

Lorsque l'univers éprouve un bouleversement complet, on dirait qu'il va changer de nature, afin de subir une nouvelle création et de s'organiser de nouveau. Donc il faut aujourd'hui un historien qui puisse constater l'état du monde, des pays et des peuples, indiquer les changements qui se sont opérés dans les usages et les croyances, et prendre le chemin que Masoudi avait suivi en traitant des affaires de son temps. Ainsi que cet auteur, un tel historien servirait d'exemple et de guide aux annalistes futurs.

Dans cet ouvrage, je fournirai ces renseignements, autant que mon séjour dans le Maghreb me permettra de le faire. J'en parlerai directement, ou bien je les indiquerai, par occasion, dans le corps du récit; car mon intention est de me borner à l'histoire du Maghreb, de ses tribus, de ses nations, de ses royaumes et de ses dynasties. Je ne veux pas m'occuper des autres pays, attendu qu'il me manque les connaissances nécessaires en ce qui regarde l'Orient et ses peuples; car des renseignements transmis de vive voix ne me suffiraient pas[1]. P. 53.
Masoudi a pu envisager ce sujet dans toute son étendue, parce que, dans ses fréquents voyages, il avait parcouru un grand nombre de pays, ainsi qu'il le déclare lui-même dans son livre. Mais il faut ajouter qu'il parle d'une manière trop concise des affaires du Maghreb. *Il existe un être plus savant que tous les érudits* (*Coran,* sour. XII, vers. 76); c'est à Dieu qu'il faut rapporter toute science. L'homme est faible,

[1] Après avoir terminé l'histoire du Maghreb et des Berbers, l'auteur composa ses Prolégomènes; ensuite il rédigea son histoire de l'Orient. Il publia une nouvelle édition de son ouvrage après avoir vécu en Égypte plusieurs années et visité la Syrie.

impuissant, et, tant par devoir que par nécessité, il doit faire l'aveu de son incapacité. Celui qui a Dieu pour soutien verra les routes s'aplanir devant lui, et un succès complet couronner ses efforts et ses recherches. Nous allons, avec l'aide de Dieu, entreprendre de réaliser le plan de notre ouvrage. Dieu est le directeur, le secourable; c'est en lui que l'on doit mettre sa confiance!

Il nous reste à faire quelques observations préliminaires concernant la manière dont nous avons exprimé le son de certaines lettres qui n'appartiennent point à la langue arabe, et que nous devons représenter dans cet ouvrage.

Il faut savoir que, dans la prononciation, les lettres, ainsi qu'il sera expliqué ci-après, expriment les variétés des sons qui sortent du larynx et se produisent par le brisement qu'éprouve la voix en frappant la luette, les extrémités de la langue, ainsi que le gosier, le palais ou les dents, et aussi par le battement des lèvres : la variété des sons tient à ces diverses manières de les modifier. Les lettres articulées offrent à l'oreille des différences sensibles et servent à former des paroles qui indiquent des idées. Les sons énoncés par un peuple ne sont pas toujours identiques avec ceux d'un autre : une nation a des lettres qui manquent chez sa voisine. Celles que les Arabes emploient sont au nombre de vingt-huit, comme chacun sait; mais nous
P. 54. trouvons chez les Hébreux des lettres qui n'existent pas dans notre langue, et celle-ci, à son tour, en présente qui sont étrangères à la langue des Hébreux. Il en est de même des Francs, des Turcs, des Berbers et d'autres peuples étrangers. Or, en écrivant l'Arabe, on est convenu de représenter le son des lettres au moyen de signes écrits qui se distinguent par leur forme. C'est ainsi qu'ont été inventés les caractères *elif, ba, djîm, ra, ta,* etc. jusqu'à la dernière des vingt-huit lettres. Mais, lorsque les Arabes rencontrent une lettre (articulée) qui ne fait pas partie des lettres de leur langue, ils ne lui donnent aucun représentatif écrit, et s'abstiennent de l'indiquer. Quelquefois cependant il se trouve des écrivains qui, pour figurer un son de cette nature, le représentent par le signe de la lettre qui, dans notre bouche,

le précéderait ou le suivrait immédiatement. Mais cette méthode est loin de suffire pour exprimer le son étranger; c'est détourner la lettre écrite de son véritable emploi. Or, comme notre ouvrage devra renfermer l'histoire des Berbers et de quelques autres peuples qui n'appartiennent pas à la race arabe, et que, dans les noms propres et dans plusieurs mots de leurs langues, il se présentera des sons qui ne se laisseront pas représenter par le moyen de notre système d'écriture, et auxquels ne correspond aucun signe conventionnel, j'ai dû chercher le moyen de les exprimer. Trouvant peu satisfaisant le système qui représente un son étranger par le signe de la lettre arabe qui se rapproche le plus de lui dans la prononciation, et, voyant que ce moyen ne saurait en indiquer complétement la valeur, j'ai adopté pour règle, que je représenterais en ce livre chaque son étranger par la combinaison des deux lettres dont la prononciation s'en rapprocherait le plus, en sorte que le lecteur pourra tenir le milieu entre le son de ces deux lettres, et prononcer la lettre intermédiaire. J'ai emprunté cette idée à la manière dont les copistes du Coran tracent les lettres qui subissent l'*ichmam*[1]. Citons, pour exemple, le mot الصراط
es-sirat « la voie, » où, selon le système de lecture coranique enseigné P. 55.
par Khalef[2], le *sad* (*s*) doit être prononcé avec un son emphatique[3], qui se rapproche de celui du *za* (*z*). Donc on écrit un *sad*, dans l'intérieur duquel on trace la lettre *za;* de cette manière, on croit avoir indiqué un son qui tient le milieu entre les deux lettres. Quant à moi, si je veux représenter une lettre dont la prononciation tient le milieu entre celle de deux lettres connues, telle que le *gaf* (*g* dur) berber, qui est intermédiaire entre le *kaf* (*k*) des Arabes, et le *djîm* (*dj*), comme dans le nom de *Bologguîn*[4], j'écris d'abord un

[1] *Ichmam,* c'est-à-dire, *faire sentir,* parce que alors on prononce la lettre de manière à faire sentir quelque chose du son d'une autre lettre.

[2] Khalef Ibn Hicham el-Bezzar, traditionniste et *lecteur* (c'est-à-dire, sachant les diverses leçons du texte coranique), mourut à Baghdad, l'an 229 (843-4 de J. C.).

[3] Le manuscrit C porte مفخم (*crassius plenoque ore prolata* littera); dans le manuscrit D, on lit مقحم (*inserta* littera), et, dans l'édition de Boulac, معجم (*peregrina* littera). La bonne leçon paraît être مفخّم.

[4] Nom d'un souverain appartenant à la

kaf, puis j'y ajoute en bas le point distinctif du *djîm,* ou bien, j'y mets en haut le point, soit seul, soit double, qui sert à faire reconnaître le *caf* guttural (ڤ ق)[1]. De cette manière, j'indique que la lettre en question tient le milieu entre le *kaf* et le *djîm,* ou bien entre le *kaf* et le *caf.* Le *gaf* se rencontre très-fréquemment dans la langue berbère[2]. Quant aux autres lettres du même genre, je suis une marche analogue : pour représenter celle qui tient le milieu entre deux lettres de notre langue, je combine ces deux lettres ensemble, et, de cette manière, je fais entendre au lecteur qu'il doit adopter, dans la prononciation, un son intermédiaire. Voilà ce que j'ai voulu indiquer. Si je m'étais borné à désigner chaque son étranger par l'une ou par l'autre des deux lettres qui, dans notre langue, s'en rapprochent le plus[3], j'en aurais changé la prononciation en celle d'une lettre propre à notre langue, et altéré, de cette manière, le son étranger. Le lecteur voudra bien faire attention à nos observations.

dynastie des Zîrides. On trouve une notice détaillée de cette famille dans l'*Histoire des Berbers,* t. II de la traduction.

[1] En Orient et en Égypte, le *caf* guttural porte deux points; en Mauritanie, il n'en porte qu'un seul.

[2] Dans quelques manuscrits de l'*Histoire des Berbers,* on voit l'application du principe adopté par Ibn Khaldoun; dans d'autres, les copistes n'y ont pas fait attention. Le texte imprimé de ce dernier ouvrage n'offre pas les lettres avec ces modifications; mais, dans la traduction française, j'en ai tenu compte. (Voyez la traduction de l'*Histoire des Berbers,* t. I, introd. p. LXIV et LXV.)

[3] Littéralement, « en traçant une des lettres qui se trouvent à ses côtés. »

LIVRE PREMIER[1]. P. 56.

DE LA SOCIÉTÉ HUMAINE ET DES PHÉNOMÈNES QU'ELLE PRÉSENTE, TELS QUE LA VIE NOMADE, LA VIE SÉDENTAIRE, LA DOMINATION, L'ACQUISITION, LES MOYENS DE GAGNER SA SUBSISTANCE, LES SCIENCES ET LES ARTS. INDICATION DES CAUSES QUI ONT AMENÉ CES RÉSULTATS.

L'histoire a pour véritable objet de nous faire comprendre l'état social de l'homme, c'est-à-dire, la civilisation, et de nous apprendre les phénomènes qui s'y rattachent naturellement, à savoir, la vie sauvage, l'adoucissement des mœurs, l'esprit de famille et de tribu, les divers genres de supériorité[2] que les peuples obtiennent les uns sur les autres et qui amènent la naissance des empires et des dynasties, la distinction des rangs, les occupations auxquelles les hommes consacrent leurs travaux et leurs efforts, telles que les professions lucratives, les métiers qui font vivre, les sciences, les arts; enfin, tous les changements que la nature des choses peut opérer dans le caractère de la société. Or, comme le mensonge s'introduit naturellement dans les récits historiques, il convient d'indiquer ici les causes qui le produisent : 1° l'attachement des hommes à certaines opinions et à certaines doctrines. Tant que l'esprit garde son impartialité, il examine le récit qu'on lui présente, et le considère avec toute l'attention que le sujet réclame, de manière qu'il parvient à reconnaître la fausseté ou l'exactitude du renseignement; mais, si l'esprit s'est laissé influencer par son attachement à certaines opinions, à certaines doctrines, il accueille, sans hésitation, le récit qui se trouve P. 57.
d'accord avec elles. Ce penchant et cet attachement jettent un voile sur les yeux de l'intelligence, et empêchent de scruter les choses et de les examiner avec attention, en sorte qu'on accepte le mensonge et qu'on le transmet aux autres.

[1] Voyez, pour la division de cet ouvrage en livres, ce que l'auteur a dit, page 10.

[2] Pour التقلبات, lisez التغلبات avec les manuscrits.

La seconde cause qui introduit le mensonge dans les récits, c'est la confiance que l'on met dans la parole des personnes qui les ont transmis. Pour reconnaître si ces gens sont dignes de foi, il faut avoir recours à un examen analogue à celui que l'on désigne par les mots *improbation* et *justification*[1].

Une troisième cause, c'est l'ignorance du but que les acteurs dans les grands événements avaient en vue. La plupart des narrateurs, ne sachant pas dans quel but les choses qu'ils ont observées ou dont on leur a parlé ont été faites, exposent chaque événement selon la manière dont ils l'ont compris, et, se laissant égarer par leur imagination, ils tombent dans le mensonge.

La quatrième cause des erreurs, c'est la facilité de l'esprit humain à croire qu'il tient la vérité. Ce défaut est fort commun, et provient, en général, d'un excès de confiance dans les personnes qui ont transmis les renseignements.

Comme cinquième cause, nous pouvons indiquer l'ignorance des rapports qui existent entre les événements et les circonstances qui les accompagnent. Cela se remarque chez les historiens, lorsque les détails d'un récit ont subi des remaniements et des altérations. Ils racontent les événements tels qu'ils les ont compris, mais leurs renseignements ont éprouvé des modifications qui en altèrent l'exactitude.

[1] Pour remplir les fonctions de témoin, on doit être d'une intégrité bien reconnue et s'acquitter fidèlement des devoirs de la religion. Dans le cas où le cadi soupçonne la moralité de l'individu qui vient servir de témoin ou déposer en justice, il fait prendre secrètement les renseignements dont il a besoin pour éclaircir ses doutes. Si le résultat de cette espèce d'enquête est favorable, le cadi déclare que le témoin est intègre : le terme arabe est *tâdîl* (*justificatio*) ; dans le cas contraire, il refuse d'admettre le témoignage de cette personne, à laquelle il imprime ainsi une sorte de flétrissure, en arabe *tedjrîh* (*improbatio*). Ce dernier terme signifie plus exactement *blesser*, puis, dans le sens figuré, *blesser un homme dans sa réputation*. Les docteurs qui compilaient les traditions n'en acceptaient aucune comme authentique avant de s'être convaincus de la probité, de la véracité et de la piété de chacun des traditionnistes par lesquels cette tradition avait été transmise. Pour y parvenir, ils se livraient à de longues recherches. On désignait cette branche de la science religieuse par les mots *tedjrîh oua tâdîl* (*improbatio et justificatio*).

La sixième cause, c'est le penchant des hommes à gagner la faveur des personnages illustres et élevés en dignité; ils y emploient les louanges et les éloges; ils embellissent les faits, puis ils les propagent. Ces recits, entachés de fausseté, reçoivent une grande publicité. En effet, les esprits sont passionnés pour la louange; les hommes ambitionnent les biens du monde, tels que le rang et les richesses, et mettent, en général, peu d'empressement à se distinguer par de nobles qualités ou à[1] montrer de la considération pour les gens d'un vrai mérite.

Une autre cause, et qui l'emporte sur les causes que nous venons d'indiquer, c'est l'ignorance de la nature des choses qui naissent de la civilisation. Tout ce qui arrive, soit spontanément, soit par l'effet d'une influence extérieure, a un caractère qui lui est propre, tant dans son essence, que dans les circonstances qui l'accompagnent; aussi P. 58.
l'homme qui recueille des renseignements et qui connaît d'avance les caractères que présentent, dans la réalité, les événements et les faits, ainsi que leurs causes, possède un moyen à l'aide duquel il peut contrôler toute espèce de récit et distinguer la vérité du mensonge. Ce moyen a plus d'efficacité que tous les autres.

Il arrive très-souvent que des hommes, sur un simple ouï-dire, adoptent des histoires absurdes, qu'ils communiquent aux autres et qui se transmettent sur leur parole. Telle est la narration de Masoudi relativement à Alexandre le Grand. Suivant cet historien, Alexandre, voyant que les monstres marins l'empêchaient de fonder la ville d'Alexandrie, fit fabriquer un coffre de bois, qui renfermait une caisse de verre. S'étant mis dans cette caisse, il descendit au fond de la mer, en sorte qu'il put dessiner les figures des monstres diaboliques qui s'offraient à sa vue, et en reproduire les formes avec certains métaux. Il plaça ces images devant les édifices qu'il avait commencés, et, lorsque les monstres sortirent de leur retraite et virent les images, ils prirent la fuite et laissèrent achever les constructions. Tout cela fait partie d'une longue histoire, remplie de

[1] Lisez ولا, à la place de لا.

détails fabuleux et absurdes. On ne peut pas fabriquer un coffre de verre capable de résister à la violence des flots; en second lieu, un roi n'entreprend pas volontairement une tentative aussi périlleuse que celle-ci. S'il s'engageait dans une entreprise pareille, il serait la cause de sa propre perte : le pacte social se briserait et ses sujets se réuniraient autour d'un autre prince, sans lui laisser le temps de revenir de son expédition téméraire. En outre, les génies n'ont pas des formes ni des figures qui leur soient propres, mais ils peuvent en prendre à leur gré. Lorsqu'on raconte qu'ils ont un grand nombre de têtes, on a pour but, non pas de dire la vérité, mais d'inspirer l'horreur et de l'effroi.

Toutes ces circonstances suffisent à décréditer la narration de
P. 59. Masoudi; mais il y a un fait qui démontre, d'une manière encore plus évidente, l'absurdité et l'impossibilité physique de ce qu'il raconte. L'homme qui plongerait sous l'eau, fût-il enfermé dans un coffre, sentirait bientôt une grande gêne dans la respiration naturelle, à cause de la rareté de l'air, et son haleine ne tarderait pas à s'échauffer. Privé de l'air froid, qui maintient l'équilibre entre le poumon et les esprits cordiaux[1], il mourrait sur-le-champ. Telle est la cause qui amène la mort des personnes enfermées dans une salle de bains dont on a bouché les soupiraux afin d'exclure l'air froid. Cela est encore la cause qui fait périr ceux qui se font descendre dans des puits ou des souterrains d'une grande profondeur; l'air y est échauffé par des miasmes, et les vents ne peuvent pas y pénétrer pour dissiper ces émanations; aussi celui qui y descend meurt instantanément. De là vient que le poisson cesse de vivre lorsqu'il est hors de la mer; l'air ne lui suffit pas pour maintenir l'équilibre dans son poumon, dont l'extrême chaleur a besoin d'être tempérée par la fraîcheur de l'eau. L'atmosphère dans laquelle on le fait entrer étant chaude, il en résulte que la chaleur l'emporte sur les esprits animaux, et que le poisson meurt subitement. On explique de la même manière la mort des personnes qui sont frappées de la foudre.

[1] Littéralement, « l'esprit du cœur. »

Encore une histoire absurde rapportée par Masoudi. Selon cet auteur, on voit dans la ville de Rome l'image d'un étourneau, autour de laquelle, dans un certain jour de chaque année, les autres oiseaux de cette espèce se rassemblent en foule, portant chacun une olive. Les fruits arrivés de cette façon servent, dit-il, à fournir aux habitants assez d'huile pour leur consommation. Voyez combien une pareille manière de se procurer de l'huile est en dehors du cours naturel des choses !

On peut ranger parmi ces contes ce qu'El-Bekri rapporte au sujet de la ville appelée *Dhat el-Abouab*[1], dont la circonférence était, selon lui, de plus de trente journées de marche, et dont les portes étaient au nombre de dix mille. Or on ne bâtit des villes que pour se mettre en sûreté et se défendre, ainsi que nous le dirons ci-après; quant à celle-ci, il serait impossible de la bloquer, encore moins de s'en faire un asile et une forteresse.

Il en est de même à l'égard de l'histoire que Masoudi raconte P. 60.
au sujet de la *Ville de cuivre* (*Medînet en-Nahhas*). Selon lui, elle est construite entièrement de cuivre et occupe un emplacement dans le désert de Sidjilmessa. Mouça Ibn Noceïr arriva devant elle par hasard, lors de son expédition dans le Maghreb. Les portes en étaient fermées, et tous les hommes qui osaient escalader les murs ne furent pas plutôt arrivés sur le haut du rempart qu'ils battirent des mains, se précipitèrent dans l'intérieur de la ville et ne reparurent plus. Cela fait partie d'un récit assez absurde pour prendre place au nombre des histoires débitées par les conteurs publics[2]. Le désert de Sidjilmessa a été parcouru, dans toutes les directions, par des caravanes et des guides, sans que ces voyageurs aient appris la moindre nouvelle de la Ville de cuivre. D'ailleurs tous les détails qu'on donne sur cette place sont absurdes, si on les juge d'après l'expérience journalière, et ne peuvent se concilier avec les procédés dont on se sert

[1] Les Portes caspiennes, Derbend.

[2] En effet, cette histoire se trouve dans l'édition des *Mille et une nuits* imprimée à Boulac, et dans la traduction anglaise de ces contes, par M. Lane, volume III, p. 118.

lorsqu'il s'agit de fonder une ville : les métaux s'emploient, tout au plus, à fabriquer des vases et des ustensiles domestiques; mais dire qu'on ait construit une ville de ces matières, c'est là évidemment une assertion invraisemblable et absurde. Les récits de ce genre sont nombreux, mais il est facile d'en découvrir la fausseté quand on sait quels sont les caractères naturels de la civilisation. Au moyen de cette connaissance, on constate plus facilement la valeur d'un récit et l'on distingue mieux le vrai du faux qu'en examinant d'abord la crédibilité des personnes par lesquelles ce récit a été transmis. On ne doit employer cette dernière méthode qu'après avoir étudié le récit lui-même, afin de reconnaître si les faits qu'il renferme sont possibles ou non. Si l'impossibilité en est démontrée, il est inutile de recourir à ce procédé[1].

Les investigateurs (de la vérité) comptent, au nombre des points qui font repousser l'authenticité d'un récit, l'impossibilité du fait qu'il énonce, soit que l'on se tienne à la signification naturelle des mots, soit qu'on leur donne une interprétation qui répugne à la raison. Quant aux renseignements qui se rattachent à la loi (musulmane),
P. 61. ils consistent, pour la plupart, en prescriptions arbitraires, auxquelles le législateur veut qu'on se conforme, et que l'on doit accepter pourvu qu'on les croie authentiques. Or, pour arriver à cette croyance, il faut être parfaitement convaincu de la crédibilité et de l'exactitude des personnes qui ont transmis ces renseignements. Quant aux récits d'événements, on ne peut pas les considérer comme vrais et authentiques jusqu'à ce qu'on ait reconnu leur accord (avec ce qui se passe dans le monde). Pour y parvenir, il faut examiner si le fait est possible : c'est là un moyen plus efficace que le procédé de justification[2] et qui doit s'employer d'abord. La validité des prescriptions arbitraires s'établit par la justification uniquement, tandis que la valeur d'un renseignement historique s'obtient par l'emploi de ce procédé

[1] Litt. « l'enquête de justification et d'improbation est inutile. » (Voy. ci-dess. p. 72.)

[2] Voy. ci-dessus, p. 72, note 1.

joint à l'examen de l'accord qui existe entre le récit et ce qui se passe ordinairement dans le monde[1].

Les choses étant[2] ainsi, la règle qu'il faut employer pour discerner dans les récits la vérité de l'erreur, règle fondée sur l'appréciation du possible et de l'impossible, consiste à examiner la société humaine, c'est-à-dire la civilisation; à distinguer, d'un côté, ce qui est inhérent à son essence et à sa nature, et, d'un autre côté, ce qui est accidentel et dont on ne doit pas tenir compte, puis à reconnaître ce qu'elle n'admet pas. En agissant ainsi, nous avons une règle sûre pour distinguer, dans les récits, la vérité de l'erreur, le vrai du faux, et cela par une méthode démonstrative qui ne laisse aucune prise au doute. Alors, si nous entendons raconter quelque événement qui serait arrivé dans la société humaine, nous sommes en état de reconnaître si nous devons l'accepter comme vrai ou le rejeter comme faux. Nous avons ainsi un instrument qui permet d'apprécier les faits avec exactitude, et qui pourra servir aux historiens qui, dans leurs écrits, tâchent de marcher dans la voie de la vérité.

Tel est le but que nous nous sommes proposé d'atteindre dans le premier livre de notre ouvrage. C'est une science *sui generis*, car elle a d'abord un objet spécial, je veux dire la civilisation et la société humaine, puis elle traite de plusieurs questions qui servent à expliquer successivement les faits qui se rattachent à l'essence même de la société. Tel est le caractère de toutes les sciences, tant celles qui s'appuyent sur l'autorité, que celles qui sont fondées sur la raison[3]. P. 62.

Les discours dans lesquels nous allons traiter cette matière formeront une science nouvelle, qui sera aussi remarquable par l'originalité de ses vues que par l'étendue de son utilité. Nous l'avons

[1] Littéralement, « entre l'énoncé et l'extrinsèque. »

[2] Avant le mot اذا, il faut insérer la conjonction و.

[3] Littéralement, « soit imposées, soit intellectuelles. » — L'auteur veut dire que les matières dont il s'occupe forment une science parce qu'elles offrent un objet spécial (*moudouâ*), des problèmes à résoudre (*meçaïl*) et un but à atteindre (*ghaïa*), les trois conditions de toute science. — Dans le texte arabe il faut remplacer شاءن par شأن.

découverte à force de recherches, et à la suite de profondes méditations. Cette science n'a rien de commun avec la rhétorique, qui est une branche de la logique, et qui se borne à l'emploi de discours persuasifs, propres à amener la multitude à une opinion ou à l'en éloigner. Elle ne doit point non plus être confondue avec la science administrative, qui a pour objet la manière de gouverner une famille ou une ville conformément aux exigences des bonnes mœurs et de la sagesse, de sorte que le peuple soit mis dans une voie qui puisse aboutir à la conservation et à la durée de l'espèce. Si elle paraît offrir quelques traits de ressemblance avec la rhétorique et la science administrative[1], elle en diffère néanmoins beaucoup. C'est, pour ainsi dire, une science nouvelle, qui s'est produite spontanément; car certes je ne connais personne qui ait composé un traité spécial sur cette matière. J'ignore s'il faut attribuer à la négligence des auteurs l'oubli d'un pareil sujet, ce qui, du reste, ne doit pas nuire à leur considération. Peut-être ont-ils écrit sur cette matière et traité le sujet à fond, et leurs livres ne sont-ils pas parvenus jusqu'à nous. En effet, le nombre des sciences est très-grand, ainsi que celui des savants appartenant aux diverses races de l'espèce humaine; mais les connaissances scientifiques qui ne nous sont pas parvenues dépassent en quantité celles que nous avons reçues. Que sont devenues les sciences des Perses, dont[2] les écrits, à l'époque de la conquête, furent anéantis par ordre d'Omar? Où sont les sciences des Chaldéens, des Assyriens, des habitants de Babylone? Où sont les résultats et les traces qu'elles avaient laissés chez ces peuples? Où sont les sciences qui, plus anciennement, ont régné chez les Coptes? Il est une seule nation, celle des Grecs, dont nous possédons exclusivement les productions scientifiques, et cela grâce aux soins que prit El-Mamoun de faire tra-
P. 63. duire ces ouvrages de la langue originale. Ce prince put réussir dans son entreprise, parce qu'il trouva un grand nombre de traducteurs et qu'il y dépensa beaucoup d'argent. Nous ne connaissons rien des sciences des autres peuples.

[1] Pour الذين, lisez اللذين. — [2] Pour الذى, lisez التى.

Comme toute vérité peut être conçue par l'intelligence, de même qu'elle s'accorde avec la nature des choses, et que la recherche des accidents qui dépendent de son essence est une chose faisable[1], il en résulte que l'examen de chaque vérité et de chaque chose comprise par l'esprit fait naître une science particulière. Mais les savants qui ont considéré ces matières paraissent n'y avoir pris de l'intérêt que pour en tirer du profit. Or la science qui nous occupe n'est d'aucun avantage, excepté pour les recherches historiques, ainsi que les lecteurs pourront déjà l'entrevoir, et, bien que les questions qui se rattachent à son essence et aux circonstances qui lui sont propres fournissent un noble sujet d'étude, il faut avouer que les résultats positifs n'offrent qu'un faible attrait, puisqu'ils se bornent à la simple vérification des renseignements. C'est peut-être pour cette raison que les savants ont évité de s'en occuper. Au reste, Dieu le sait, et *la science que vous avez reçue en partage se réduit à peu de chose.* (*Coran*, sour. XVII, vers. 87.)

Cette branche des connaissances, qui est devenue pour nous, les premiers, un objet d'examen, nous offre des problèmes qui se sont déjà présentés accidentellement aux érudits, et qui leur ont servi d'arguments à l'appui des sciences qu'ils cultivaient; mais ces questions, par leur objet et par leur portée, rentrent dans la classe de celles dont notre science s'occupe. C'est ainsi que les savants, voulant démontrer la divine mission des prophètes, allèguent que les hommes, qui doivent s'aider mutuellement afin de pouvoir exister, ont besoin d'un magistrat pour les contrôler. C'est encore ainsi que, dans les traités sur les principes fondamentaux de la jurisprudence, on trouve énoncé, dans le chapitre qui traite du langage, que les hommes ont besoin d'exprimer leur pensée afin de pouvoir se prêter un mutuel secours et de se réunir en société, et que le langage est l'instru-

[1] Pour يصلح, lisez ويصلح. — Pour les six espèces d'accidents reconnues par les logiciens arabes, voyez l'édition de la *Riçalet chemsiya* publiée à Calcutta en 1854, par M. Sprenger; p. 3 de la traduction. Ce petit traité doit servir d'Appendice au grand ouvrage intitulé *Dictionary of the technical terms of the Musulmans.*

ment[1] le plus facile qu'ils puissent employer. C'est ainsi que les jurisconsultes, voulant expliquer l'établissement des lois par l'indication des motifs qui ont amené leur promulgation, exposent que la fornication confond les généalogies et nuit à l'espèce, que le meurtre lui
P. 64. nuit aussi, que la tyrannie annonce la ruine de la civilisation, d'où résulte nécessairement un grand tort à l'espèce. Nous pourrions citer encore d'autres exemples des motifs qui ont porté le législateur à promulguer certaines lois, et qui reposent tous sur la nécessité de conserver la société. D'après ce que nous venons d'exposer, il est manifeste que ces questions se rapportaient à des circonstances qui affectent la civilisation. Nous rencontrons aussi çà et là d'autres questions du même genre, que les savants ont indiquées sans les traiter à fond.

Dans la fable du hibou, telle qu'elle est rapportée par Masoudi, le moubedan[2] dit, entre autres choses, à Behram, fils de Behram : « O roi, le souverain n'arrive au faîte de la puissance que par l'observation de la loi, par une soumission entière à Dieu et par l'exactitude à respecter ses commandements et ses prohibitions. La loi ne peut subsister sans le souverain; le souverain n'est puissant que par ses soldats; pour entretenir des soldats il faut avoir de l'argent; l'argent ne se procure que par l'agriculture; point d'agriculture sans une juste administration; la justice est une balance dressée par le Seigneur au milieu des hommes, et près de laquelle il a placé un inspecteur, qui est le roi. » Anouchirouan disait sur le même sujet : « Sans armée, point de roi; sans argent, point d'armée; sans impôts, point d'argent; sans agriculture, point d'impôts; sans administration juste, point d'agriculture; sans rectitude de conduite, point de bonne administration; sans l'intégrité des vizirs, point de rectitude de conduite. Le point capital, c'est que le roi examine par lui-même la

[1] Pour شامن, lisez شان.

[2] *Moubedan* est le pluriel du mot persan *moubed* (prêtre des adorateurs du feu). Leur grand prêtre portait le titre de *moubedi moubedan* (prêtre des prêtres). Les auteurs arabes ont pris *moubedan* pour un nom au singulier et lui ont donné pour pluriel *mewabeda*.

condition de ses sujets et qu'il soit assez fort pour les châtier, afin qu'il règne sur eux et n'en soit pas dominé. »

Le traité sur la politique attribué à Aristote, et qui circule dans le public, contient plusieurs observations de ce genre; mais elles n'y sont pas présentées d'une manière complète, ni appuyées de toutes les preuves qu'elles réclament; de plus, elles se trouvent mêlées à d'autres matières. Dans le même ouvrage l'auteur a indiqué aussi les maximes générales que nous avons rapportées d'après le P. 65.
Moubedan et Anouchirouan. Il les a rangées dans un cercle dont il fait un grand éloge et qui les présente de cette manière : « Le monde est un jardin dont le gouvernement est la clôture; le gouvernement est une puissance qui assure le maintien de la loi; la loi est une règle administrative dont la royauté surveille l'exécution; la royauté est un lien qui tient sa force de l'armée; l'armée est un corps d'auxiliaires qui servent pour de l'argent; l'argent est un subside fourni par les sujets; les sujets sont des serviteurs protégés par la justice; la justice doit entrer dans les habitudes du peuple, car elle assure l'existence du monde. Or le monde est un jardin, etc. » L'auteur revient ainsi au commencement de sa proposition. Ces huit maximes tiennent également à la philosophie et à la politique; elles sont liées ensemble, la fin de l'une se rattachant au commencement de l'autre, de sorte qu'elles forment un cercle sans fin. Aristote s'est beaucoup vanté d'avoir découvert cette combinaison et en a relevé pompeusement les avantages [1].

Le lecteur qui voudra examiner le chapitre dans lequel je traite des avantages présentés par la royauté et les gouvernements dynastiques, et qui l'aura parcouru avec l'attention que le sujet réclame, trouvera le développement de ces maximes et une exposition complète de leur portée; exposition simple, détaillée, soutenue par les

[1] On chercherait inutilement ce passage dans *la Politique* ou dans *les Économiques* d'Aristote. Ibn Khaldoun l'aura probablement trouvé dans un des ouvrages apocryphes qui étaient entre les mains des musulmans, et qu'ils avaient acceptés comme étant des traductions des écrits laissés par le grand philosophe grec.

éclaircissements et les preuves les plus satisfaisantes. C'est grâce à la faveur de Dieu que nous avons acquis ces connaissances; nous ne les devons ni aux enseignements d'Aristote, ni aux leçons du Moubedan.

Nous trouvons aussi dans les écrits d'Ibn el-Mocaffâ[1], et dans les épîtres où il expose les principes de la politique, un grand nombre de questions identiques avec celles qui appartiennent au sujet de notre livre; mais, chez lui, elles ne sont pas appuyées des preuves dont nous les avons entourées. Il les introduit dans ses discours, ainsi que l'on emploie le style de la rhétorique dans les écrits épistolaires, afin de produire de l'effet.

P. 66. Le cadi Tortouchi[2] a tourné autour de ce sujet dans le *Siradj el-Molouk*, ouvrage disposé par chapitres, qui offrent beaucoup d'analogie avec les chapitres et les problèmes renfermés dans notre livre. Mais le gibier auquel il visait lui échappa, il ne l'atteignit pas au flanc; et les questions restèrent sans preuves et sans éclaircissements. Il se contenta de consacrer à chaque question un chapitre particulier, puis il y entassa beaucoup d'anecdotes et d'histoires, rapporta diverses paroles attribuées aux sages de la Perse, tels que Buzurdjmiher et le Moubedan, ainsi qu'aux philosophes de l'Inde, et ajouta plusieurs maximes attribuées à Daniel, à Hermès et à d'autres grands hommes. Mais il ne parvint pas à lever le voile qui couvrait la vérité, ni à dissiper, par des arguments puisés dans la nature des choses, les

[1] Abd Allah Ibn el-Mocaffâ, l'auteur de la traduction arabe des fables de Bidpaï, fut employé dans les bureaux du gouvernement abbacide comme secrétaire rédacteur. Il fut mis à mort, vers l'an 139 (756-757 de J. C.), par l'ordre du khalife El-Mansour.

[2] Abou Bekr Mohammed et-Tortouchi naquit à Tortose en Espagne, vers l'an 451 (1059 de J. C.). Il voyagea en Orient, fit le pèlerinage et mourut à Alexandrie, en 520 (1126 de J. C.). Son ouvrage, le *Siradj el-Molouk*, est une sorte de manuel à l'usage des souverains, et renferme un grand nombre d'anecdotes plus ou moins instructives, que l'auteur a distribuées en soixante-deux chapitres. M. Dozy en a donné quelques-unes dans la seconde édition de ses *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne durant le moyen âge*, t. II, p. 254 et suiv. On trouvera une note de M. Quatremère sur Tortouchi dans le *Journal asiatique* de 1861, cahier de février-mars.

obscurités dont le sujet était entouré. Son ouvrage ne sert qu'à nous transmettre les idées des autres et ne forme qu'une suite d'exhortations semblables à des sermons. L'auteur a, pour ainsi dire, rôdé autour du but sans pouvoir le découvrir ; il n'a pas bien compris ce qu'il voulait faire, et il n'a traité aucune question d'une manière complète.

Quant à moi, ce fut une inspiration céleste qui me conduisit vers cette entreprise, en me faisant rencontrer une science qui me rendit le dépositaire de ses secrets et son interprète le plus fidèle[1]. Si j'ai pu traiter à fond les questions qui s'y rattachent, si j'ai su reconnaître les divers aspects et les tendances de cette science et la distinguer ainsi des autres, cela a été l'effet de la faveur et de la direction divines. Si, dans l'énumération de ses caractères distinctifs, quelque chose m'a échappé, si quelque question se trouve confondue avec une autre, le lecteur critique saura bien rectifier mon erreur ; mais j'aurai toujours le mérite de lui avoir frayé la route et indiqué le chemin ; *et Dieu dirige par sa lumière ceux qu'il lui plaît*[2].

Nous allons maintenant exposer dans ce premier livre tout ce qui arrive au genre humain dans son état social : les divers caractères de la civilisation, la souveraineté, les manières de s'enrichir, les sciences, les arts, et cela par des méthodes démonstratives qui feront voir comment on doit procéder à la vérification des connaissances répandues dans les hautes et les basses classes de la société, et qui serviront à dissiper bien des illusions, à fixer bien des incertitudes.

[1] L'auteur a dû écrire : علمنا سنّ بكره وجعلنا جهينة خبره « qui nous apprit l'âge de son chameau et qui nous fit le Djoheïna de son histoire. » La première de ces expressions est expliquée dans le commentaire des *Séances de Harîri*, édition de M. de Sacy, page ٨٢. Par la seconde, l'auteur veut rappeler le proverbe : عند جهينة الخبر اليقين « les nouvelles certaines se trouvent chez Djoheïna. » Dans les manuscrits des Prolégomènes, les mots سن بكره ont été altérés de toutes les manières par les copistes. Dans l'édition de Boulac, le mot سن est remplacé par le mot بين, ce qui n'offre aucun sens.

[2] *Coran*, sour. XXIV, vers. 35. On y lit : لنوره « vers sa lumière, » à la place de بنوره « par sa lumière. »

P. 67. L'homme se distingue de tous les êtres vivants par des attributs qui lui sont propres ; dans ce nombre on doit ranger,

1° Les sciences et les arts : ils sont le produit de la réflexion, faculté qui distingue l'homme des animaux, et l'élève au-dessus de toutes les créatures.

2° Le besoin d'une autorité qui puisse réprimer ses écarts, d'un gouvernement qui ait le pouvoir de le contenir. De tous les animaux, l'homme est le seul qui ne saurait exister sans cela. Si, comme on l'assure, on trouve quelque chose de semblable parmi les abeilles et les sauterelles, c'est, chez ces insectes, le résultat de l'instinct, non de la réflexion ni de la méditation.

3° L'industrie et le travail, qui fournissent les divers moyens de vivre. En effet, Dieu ayant soumis les hommes à la nécessité de se nourrir afin de conserver leur vie et de maintenir leur existence, il les dirige lui-même vers la recherche de ce qui leur est nécessaire. Le Dieu très-haut a dit : *Dieu a donné à tous les êtres une nature spéciale, puis il les a dirigés.* (*Coran*, sour. xx, vers. 52.)

4° La sociabilité, c'est-à-dire le sentiment qui porte les hommes à demeurer ensemble, soit dans des villes, soit sous des tentes. Ils y sont conduits par leur penchant pour la société et par l'exigence de leurs besoins, car la nature les porte à s'entr'aider dans la recherche de la subsistance, ainsi que nous l'expliquerons plus loin.

5° et 6° L'état social. Il a deux aspects : la vie nomade et la vie à demeure fixe. La première est celle qui a lieu dans les plaines, sur les montagnes, ainsi que sous les tentes des nomades qui parcourent les pâturages situés dans les déserts ou sur les limites de la région sablonneuse. La seconde est celle qui se passe dans les cités, les villages, les villes et les hameaux[1] ; l'homme s'y tient afin de pourvoir à sa sûreté et d'être protégé par des murailles. Dans toutes ces circonstances, l'état social subit des modifications essentielles en ce

[1] مداشر est le pluriel de دشرة, *dichra*, de même que مواجد est le pluriel de وجد, *extase*. Le mot *dichra* s'emploie, en Algérie, pour désigner un village situé dans un pays de montagnes.

qui regarde la réunion des individus en société. Il est donc nécessaire que ce premier livre, avec les matières qu'il traite, soit divisé en six sections :

1° Sur la société en général, sur les variétés de la race humaine et sur les pays qu'elle occupe ; P. 68.

2° Sur la civilisation chez les nomades, sur les tribus et les peuples à demi sauvages ;

3° Sur le gouvernement dynastique, le khalifat, la royauté, et les dignités qui existent nécessairement dans un empire ;

4° Sur les caractères de la civilisation qui résulte de la vie à demeure fixe, sur (le rôle que jouent) les villes et les provinces ;

5° Sur les métiers, les divers moyens de se procurer la subsistance et de faire fortune ;

6° Sur les sciences, les moyens de les acquérir et de s'instruire.

J'ai placé la vie nomade avant la vie à demeure fixe, parce que (dans l'ordre du temps) elle a précédé toutes les formes que celle-ci avait pu prendre. On trouvera plus loin la démonstration de ce principe. Le même motif m'a fait placer la royauté avant les villes et les provinces. Le rang que j'ai assigné aux moyens de se procurer la subsistance se comprend, lorsqu'on sait qu'ils constituent un état de choses absolument nécessaire et exigé par la nature, tandis que l'étude des sciences est le résultat de la civilisation perfectionnée ou de celle qui a produit des besoins factices. Or ce qui est nécessaire par sa nature doit passer avant ce qui est de luxe. J'ai rangé dans un même chapitre les métiers et les moyens pour l'homme de gagner sa vie, parce que les premiers ont certains rapports avec les seconds, surtout quand on les envisage tous comme produits de la civilisation. Ceci est un point sur lequel je reviendrai plus tard.

PREMIÈRE SECTION.

SUR LA CIVILISATION EN GÉNÉRAL. — PLUSIEURS DISCOURS PRÉLIMINAIRES.

PREMIER DISCOURS PRÉLIMINAIRE.

Ce discours préliminaire servira à démontrer que la réunion des hommes en société est une chose nécessaire. C'est ce que les philosophes ont exprimé par cette maxime : « L'homme, de sa nature, est citadin. » Ils veulent dire, par ces mots, que l'homme ne saurait se
P. 69. passer de *société,* terme que, dans leur langage, ils remplacent par celui de *cité.* Le mot *civilisation*[1] exprime la même idée. Voici la preuve de leur maxime : Dieu le tout-puissant a créé l'homme et lui a donné une forme qui ne peut exister sans nourriture. Il a voulu que l'homme fût conduit à chercher cette nourriture par une impulsion innée et par le pouvoir qu'il lui a donné de se la procurer. Mais la force d'un individu isolé serait insuffisante pour obtenir la quantité d'aliments dont il a besoin, et ne saurait lui procurer ce qu'il faut pour soutenir sa vie. Admettons, par la supposition la plus modérée, que l'homme obtienne assez de blé pour se nourrir pendant un jour; il ne pourrait s'en servir qu'à la suite de plusieurs manipulations, le grain devant subir la mouture, le pétrissage et la cuisson. Chacune de ces opérations exige des ustensiles, des instruments, qui ne sauraient être confectionnés sans le concours de divers arts, tels que ceux du forgeron, du menuisier et du potier. Supposons même que l'homme mange le grain en nature, sans lui faire subir aucune préparation; eh bien! pour s'en procurer il doit se livrer à des travaux encore plus nombreux, tels que l'ensemencement, la moisson et le foulage, qui fait sortir le blé de l'épi qui le renferme. Chacune de ces

[1] En arabe, عمران, *omran.* Ce mot signifie « un lieu habité, la culture, la population d'un pays, sa prospérité, la civilisation, » en un mot ce qui *garnit,* عمّر, un pays.

opérations exige encore des instruments et des procédés d'art beaucoup plus nombreux que ceux qui, dans le premier cas, doivent être mis en usage. Or il est impossible qu'un seul individu puisse exécuter cela en totalité, ou même en partie. Il lui faut absolument les forces d'un grand nombre de ses semblables afin de se procurer la nourriture qui est nécessaire pour lui et pour eux, et cette aide mutuelle assure ainsi la subsistance d'un nombre d'individus beaucoup plus considérable. Il en est de même pour la défense de la vie : chaque homme a besoin d'être soutenu par des individus de son espèce. En effet, Dieu le très-haut, lorsqu'il organisa les animaux et leur distribua des forces, assigna à un grand nombre d'entre eux une part supérieure à P. 70.
celle de l'homme. Le cheval, par exemple, est beaucoup plus fort que l'homme ; il en est de même de l'âne et du taureau. Quant au lion et à l'éléphant, leur force surpasse prodigieusement celle de l'homme.

Comme il est dans la nature des animaux d'être toujours en guerre les uns avec les autres, Dieu a fourni à chacun un membre destiné spécialement à repousser ses ennemis. Quant à l'homme, il lui a donné, au lieu de cela, l'intelligence et la main. La main, soumise à l'intelligence, est toujours prête à travailler aux arts ; et les arts fournissent à l'homme les instruments qui remplacent, pour lui, les membres départis aux autres animaux pour leur défense. Ainsi les lances suppléent aux cornes, destinées à frapper ; les épées remplacent les griffes, qui servent à faire des blessures ; les boucliers tiennent lieu de peaux dures et épaisses, sans parler d'autres objets dont on peut voir l'énumération dans le traité de Galien sur l'usage des membres[1]. Un homme isolé ne saurait résister à la force d'un seul animal, surtout de la classe des carnassiers, et il serait absolument incapable de le repousser. D'un autre côté, il n'a pas assez de moyens pour fabriquer les diverses armes offensives, tant elles sont nombreuses, et tant il faut d'art et d'ustensiles pour les confectionner Dans toutes ces circonstances, l'homme doit nécessairement recourir

[1] Le Περὶ *χρείας τῶν ἐν ἀνθρώπου σώματι μορίων* fut traduit en arabe par Hobaïch et Honeïn, sous le règne du khalife abbacide El-Mamoun.

à l'aide de ses semblables, et tant que leur concours lui manque, il ne saurait se procurer la nourriture ni soutenir sa vie. Dieu l'a ainsi décidé, ayant imposé à l'homme la nécessité de manger afin de vivre. Les hommes ne sauraient non plus se défendre s'ils étaient dépourvus d'armes; ils deviendraient la proie des bêtes féroces; une
P. 71. mort prématurée mettrait un terme à leur existence, et l'espèce humaine serait anéantie. Tant qu'existera chez les hommes la disposition de s'entr'aider, la nourriture et les armes ne leur manqueront pas : c'est le moyen par lequel Dieu accomplit sa volonté en ce qui regarde la conservation et la durée de la race humaine. Les hommes sont donc obligés de vivre en société; sans elle, ils ne pourraient pas assurer leur existence ni accomplir la volonté de Dieu, qui les a placés dans le monde pour le peupler et pour être ses lieutenants[1]. Voilà ce qui constitue la civilisation, objet de la science qui nous occupe.

Dans ce qui précède nous avons établi, pour ainsi dire, que la civilisation est réellement l'objet de la branche de science que nous allons traiter. Cela n'est cependant pas une obligation pour celui qui traite d'une branche des connaissances quelconque, attendu que, d'après les règles de la logique, celui qui traite d'une science n'est pas tenu d'établir que ce qu'il pose comme étant l'objet de cette science l'est en effet[2]. La chose n'est cependant pas défendue, et elle

[1] *Coran*, sour. II, vers. 28.

[2] D'après les logiciens arabes, l'objet (*maudouâ, ὑποκείμενον*) d'une science est la chose dont les accidents qui affectent son essence fournissent la matière d'un traité spécial. L'objet de la géométrie, c'est la quantité; celui de la médecine, c'est le corps humain; celui de l'astronomie, ce sont les corps célestes. Or le géomètre, le médecin, l'astronome, ne sont pas obligés à démontrer que la quantité, le corps humain, les corps célestes, sont les objets de leurs sciences respectives. Il en est de même de l'historien quand il prend la civilisation pour l'objet de ses études. L'auteur aurait pu ajouter qu'on n'est pas même tenu à définir l'objet d'une science. Aristote a dit : « On appelle encore principes propres, dont on admet aussi l'existence sans démonstration, les choses dans lesquelles la science trouve les propriétés essentielles qu'elle étudie. Ainsi l'arithmétique admet sans démonstration les unités, et la géométrie les points et les lignes; car elles admettent, sans démonstration, et l'existence et la définition de ces choses. » (*Derniers Analytiques*, liv. I, ch. x, trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

entre dans la classe des actes purement facultatifs. *Dieu est celui qui seconde les hommes par sa grâce.*

La réunion des hommes en société étant accomplie, ainsi que nous l'avons indiqué, et l'espèce humaine ayant peuplé le monde, un nouveau besoin se fait sentir, celui d'un contrôle puissant qui les protége les uns contre les autres; car l'homme, en tant qu'animal, est porté par sa nature à l'hostilité et à la violence. Les armes dont il se sert pour repousser les attaques des animaux brutes ne suffisent pas à le défendre contre ses semblables, attendu qu'ils ont tous ces armes à leur disposition. Il faut donc absolument un autre moyen qui puisse empêcher ces agressions mutuelles. On ne saurait trouver ce modérateur parmi les autres espèces d'animaux, parce que ceux-ci sont loin d'avoir autant de perceptions et d'inspirations que l'homme; aussi faut-il que le modérateur appartienne à l'espèce humaine et qu'il ait une main assez ferme, une puissance et une autorité assez fortes pour empêcher les uns d'attaquer les autres. Voilà ce qui constitue la souveraineté. On voit, d'après ces observa- P. 72.
tions, que la souveraineté est une institution particulière à l'homme, conforme à sa nature, et dont il ne saurait se passer. On la retrouve, s'il faut en croire les philosophes, chez certaines espèces d'animaux tels que les abeilles et les sauterelles, parmi lesquelles on a reconnu l'existence d'une autorité supérieure, de l'obéissance et de l'attachement à un chef appartenant à leur espèce, mais qui se distingue par la forme et la grandeur du corps. Mais, chez les êtres qui diffèrent de l'homme, la chose existe par suite de leur organisation primitive et de la direction divine, et ne provient pas d'un effet de la réflexion ni par l'intention de se procurer une administration régulière. *Dieu a donné à tous les êtres une nature spéciale, puis il les a dirigés.* (*Coran*, sour. XX, vers. 52.)

Les philosophes enchérissent sur cet argument, lorsqu'ils veulent établir, au moyen de preuves fournies uniquement par la raison, l'existence de la faculté prophétique, et démontrer qu'elle appartient à l'homme, comme inhérent à sa nature. Ils poussent cet argu-

ment jusqu'à sa dernière limite, en démontrant qu'il faut aux hommes une autorité capable de les contrôler, que cette autorité ne saurait exister qu'en vertu d'une loi émanant de Dieu, et conférée à un individu de l'espèce humaine favorisé spécialement de la direction divine, et que l'homme ainsi distingué a le droit d'exiger de tous les autres la soumission et la foi à sa parole, jusqu'à ce que l'autorité qu'il doit exercer parmi eux et sur eux ne trouve plus d'opposition.

Cette conclusion n'est pas régulièrement déduite, ainsi qu'il est facile de le voir; car, avant le prophétisme, l'existence de l'espèce humaine était déjà assurée. Elle se maintenait par l'influence d'une autorité supérieure, qui, tenant sa puissance d'elle-même ou d'un parti qui la soutenait, avait les moyens de contraindre les hommes à lui obéir et à marcher dans la voie qu'elle leur avait tracée.

Les hommes qui possèdent des livres révélés, et ceux qui suivent les enseignements des prophètes sont peu nombreux, en comparaison des païens. Ceux-ci n'ont pas de révélation écrite; ils forment la plus grande partie de la population du monde, et cependant ils ont eu
P. 73. leurs dynasties, ils ont laissé des monuments de leur puissance et, à plus forte raison, ont existé. Encore de nos jours ils possèdent des empires dans les régions reculées du nord et du midi; leur état n'est donc pas celui des hommes laissés à eux-mêmes et n'ayant aucun chef pour les contenir, état qui, du reste, ne saurait exister. On voit par là combien on a tort de vouloir prouver la nécessité de la faculté prophétique par des preuves fournies par la raison. Les fonctions d'un prophète se bornent à prescrire des lois, ainsi que les anciens (docteurs de l'islamisme) l'ont reconnu. *Un concours efficace, une bonne direction ne se trouvent qu'auprès de Dieu.*

SECOND DISCOURS PRÉLIMINAIRE,

Traitant de la partie habitée de la terre, des principales mers, des grands fleuves et des climats.

Dans les livres des philosophes qui ont pris l'univers pour le sujet de leurs études, on lit que la terre a une forme sphérique, qu'elle

est plongée dans l'Océan, sur lequel elle semble flotter comme un grain de raisin sur l'eau, et que la mer s'est retirée de quelques côtés de la terre, parce que Dieu voulait former des animaux qui devaient vivre sur le sol laissé à découvert, et y mettre comme population la race humaine, pour lui servir de lieutenant à l'égard des autres animaux. D'après cela, quelques personnes ont pensé, mais à tort, que l'eau était placée sous la terre. Le véritable dessous de la terre c'est le point central de sa sphère, vers lequel tout se dirige par suite de sa pesanteur. Les autres côtés de la terre, avec la mer qui les entoure, forment le dessus. Donc si l'on dit, en parlant d'une portion de la (terre), qu'elle est placée en dessous, cela veut dire que cette portion l'est ainsi par rapport à une autre (partie du monde)[1].

La partie de la terre que l'eau a laissée à découvert occupe la moitié de la surface du globe. Cette partie, qui est d'une forme circulaire, est entourée de tous les côtés par l'élément humide, c'est-à-dire par une mer que l'on nomme *l'Environnante.* On la désigne aussi par le mot *Leblaïa*[2], dont le second *l* se prononce d'une manière emphatique. On l'appelle aussi *Okîanos* (Ὠκεανός), qui est un mot étranger, ainsi que le précédent. Enfin on la nomme *mer Verte,* ou *mer Noire.* La terre, laissée à découvert pour servir d'habitation, renferme des lieux déserts, et la portion inhabitée est plus grande que celle où se trouvent des populations. Ces déserts sont plus nombreux au midi qu'au nord. La région habitée s'étend davantage vers le nord et offre la forme d'une surface convexe. Du côté du midi, elle touche à l'équateur, et du côté du nord à un cercle de la sphère, au delà duquel se trouvent les montagnes qui la séparent de l'élément humide et au mi- P. 74.

[1] Le manuscrit D porte انه تحت الارض; l'édition de Boulac offre la même leçon, et remplace عنه par منه, ce qui confirme notre traduction.

[2] Pour البلاية, il faut lire, avec les manuscrits et l'édition de Boulac, لبلاية. Ce mot est peut-être une altération de πέλαγος, ou bien il représente لتلانت, *l'Atlantique.* Ce dernier mot étant changé en لتلانة, puis ponctué d'une manière inexacte, aura produit le mot *Leblaïa.* El-Bekri, dans sa *Description de l'Afrique septentrionale,* page 249, donne au mont Atlas le nom de اذلنت, *Adlant :* le nom d'*Atlás* était donc connu des Arabes.

lieu desquelles s'élève la barrière de Gog et Magog[1]. Ces montagnes s'étendent obliquement vers l'orient; de ce côté, ainsi que du côté de l'occident, elles ont pour limites l'élément humide et elles coupent deux segments le cercle qui entoure la terre habitable[2].

La partie découverte de la terre occupe, dit-on, à peu près la moitié du globe; la partie habitée n'en occupe que le quart et se divise en sept climats. L'équateur s'étend de l'occident à l'orient et partage la terre en deux moitiés. Il traverse la partie la plus allongée de la terre et forme le plus grand des cercles qui entourent le globe, de même que le zodiaque et la ligne équinoxiale sont les plus grands cercles de la sphère céleste.

Le zodiaque se partage en trois cent soixante degrés; un degré de la surface terrestre a une longueur de vingt-cinq parasanges; la pa-
P. 75. rasange se compose de douze mille coudées, formant trois milles, car le mille a quatre mille coudées de longueur; la coudée se partage en vingt-quatre doigts; le doigt a pour mesure six grains d'orge alignés les uns à côté des autres, dos contre ventre.

La ligne équinoxiale est dans le même plan que l'équateur; entre elle et chacun des deux pôles il y a quatre-vingt-dix degrés. La partie habitée du monde s'étend depuis l'équateur jusqu'au soixante-quatrième degré de latitude septentrionale. Au delà tout est désert et sans habitants, à cause de l'extrême froid et de la glace. La partie de la terre située au sud de l'équateur est aussi entièrement déserte[3]; mais c'est par l'effet de la chaleur. Plus loin nous expliquerons toutes ces matières.

Les auteurs qui ont décrit la partie habitée du monde, ses limites, ce qu'il renferme de villes, de centres de population, de montagnes, de fleuves, de déserts et de sables, Ptolémée, par exemple, dans son

[1] Voy. *Iagiouge* et *Magiouge* dans la *Bibl. or.* de d'Herbelot, et ci-après dans la description du sixième climat.

[2] Voy. la copie du planisphère d'Idrîci qui se trouve dans la traduction de la *Géographie d'Aboul'féda*, par M. Reinaud, t. I, p. 120.

[3] Ceci est en contradiction avec ce que l'auteur dit plus loin.

Traité de géographie, et, après lui (Idrîci), l'auteur du livre de Roger, ont partagé cet espace en sept portions, qu'ils nomment les *sept climats.* A chaque climat ils assignent des limites imaginaires qui s'étendent de l'est à l'ouest. Tous les climats ont la même largeur, mais ils diffèrent sous le rapport de la longueur : le premier est plus long que le second; celui-ci est plus long que le troisième, et ainsi de suite. Le septième est le plus court de tous, en conséquence de la forme circulaire de cette portion du globe que les eaux ont laissée à découvert. Les géographes divisent chaque climat en dix parties, qui se suivent d'occident en orient, et qui forment chacune le sujet d'un chapitre dans lequel se trouvent exposés ce qui les distingue et le caractère des peuples qui les habitent. Les mêmes auteurs font mention d'une branche de l'océan Environnant, laquelle se trouve dans le quatrième climat et part du côté de l'occident; on la connaît sous le nom de *la mer Romaine* (la Méditerranée). Elle commence par un détroit qui, entre Tanger et Tarifa, n'a P. 76.
qu'une largeur d'environ douze milles, et qui s'appelle *Ez-Zocac* (le Passage étroit). De là elle s'étend vers l'orient et acquiert graduellement une largeur de six cents milles. Elle se termine à l'extrémité orientale de la quatrième partie du quatrième climat, à onze mille cent soixante parasanges du lieu où elle commence[1]. Là, sur ses bords, est le littoral de la Syrie; au midi, elle baigne les côtes du Maghreb, à partir de Tanger; ensuite elle longe successivement l'Ifrîkiya et le territoire de Barca (la Cyrénaïque), jusqu'à Alexandrie. Au nord, elle a pour limites les côtes de l'Empire byzantin, puis celles de Venise, puis le pays de Rome, ensuite les côtes de la France et celles de l'Espagne jusqu'à Tarifa, lieu situé sur le détroit, vis-à-vis de Tanger. Cette mer porte le nom de *mer Romaine* et de *mer Syrienne;* elle renferme un grand nombre d'îles, dont les plus grandes, telles que la Crète, Chypre, la Sicile, Majorque, la Sar-

[1] Les anciens géographes donnèrent une longeur excessive à la Méditerranée, et les Arabes adoptèrent leurs mesures. G. Delisle fut le premier à découvrir l'erreur; il réduisit de trois cents lieues le chiffre généralement admis.

daigne et Dénia[1], sont habitées. Suivant les mêmes géographes, deux autres mers sortent de celle-ci, en traversant chacune un détroit, et se dirigent vers le nord. Le premier détroit est auprès de Constantinople; à l'endroit où il communique avec la mer (Méditerranée), on pourrait lancer une flèche d'un bord à l'autre. Après s'être avancé l'espace de trois journées de navigation (dans la mer de Marmara), ce détroit arrive à Constantinople; ensuite il prend une largeur de quatre milles, se prolonge l'espace de soixante (*sic*) milles et reçoit le nom de *canal de Constantinople*. Sortant par une ouverture qui a six milles de largeur, cette mer forme la mer de *Nîtoch*[2], qui, à partir de cet endroit, s'étend vers l'orient, baigne la province d'Héraclée et s'arrête au pays des Khazars[3], à treize cents milles de son origine. Des deux côtés, sur les bords de cette mer, habitent des peuples grecs, des Turcs, des Bordjan (Bulgares) et des Russes.

P. 77. La seconde mer qui sort de la mer Romaine à travers un détroit s'appelle *la mer de Venise*. Elle commence à la hauteur du pays de la Grèce, en se dirigeant vers le nord. Arrivée à Sant-Andjel (*monte San Angelo*), elle se détourne vers l'occident pour atteindre le territoire de Venise et se termine, près d'Ankaliya (le pays d'Aquilée), à onze cents milles[4] de son point de départ. Sur ses deux rives habitent des Vénitiens, des Grecs et d'autres peuples. Cette mer porte le nom de *canal de Venise*.

Selon les mêmes auteurs, une vaste mer (l'océan Indien) se détache de l'océan Environnant, du côté de l'orient, à treize degrés au nord de l'équateur, et s'incline un peu vers le sud, jusqu'à ce qu'elle atteigne le premier climat. Elle y pénètre en se dirigeant vers l'occident, jusqu'à la cinquième partie de ce climat; elle baigne

[1] Dénia n'est pas une île, mais, en l'an 405 (1014-1015 de J. C.), après la chute de la dynastie omeïade, cette ville de l'Andalousie formait, avec les Baléares, une souveraineté indépendante, que l'on appelait *le royaume de Dénia*.

[2] نيطش, *Nitoch*, est une altération du mot بنطش, *Bontoch*, c'est-à-dire *Pontus*.

[3] Voy. la traduction de la *Géographie d'Abou'lféda*, par M. Reinaud, p. 288.

[4] Si l'auteur avait écrit quatre cent vingt milles, il aurait été plus près de la vérité.

l'Abyssinie, le pays des Zendj (Zanguebar), et s'arrête à Bab-el-Mandeb, localité de cette dernière contrée, et située à quatre mille cinq cents parasanges de l'endroit où cette mer commence. On la désigne par les noms de *mer de Chine, mer de l'Inde, mer Abyssinienne.* Sur ses bords, du côté du midi, sont les contrées des Zendj et des Berbera[1], dont Amro'lcaïs fait mention dans ses poésies[2]. Il ne faut pas confondre ce dernier peuple avec les Berbers, race organisée en tribus, qui habite le Maghreb. Ensuite cette mer passe successivement auprès de la ville de Macdachou (Magadoxo), du pays de Sofala, de la contrée des Ouac-Ouac[3] et d'autres peuples, au delà desquels il n'existe que des déserts et de vastes solitudes. Sur cette mer, près de son origine, du côté du nord, est la Chine, puis l'Inde, puis le Sind, puis le littoral du Yémen, où se trouvent les Ahkaf[4], Zebîd et autres lieux; ensuite vient le pays des Zendj, placé à l'extremité de cette mer, puis la contrée des Bedja[5].

Selon les mêmes écrivains, deux autres mers sortent de la mer Abyssinienne. L'une commence à l'extrémité de cet océan, près du Bab-el-Mandeb; elle est d'abord fort étroite, puis elle va en s'élargissant, et se dirige vers le nord, avec une légère inclinaison vers l'ouest. P. 78.
Elle s'arrête à la ville de Colzom (Clysma ou Suez), située dans la cinquième partie du second climat, et se termine ainsi à quatorze cents milles de son lieu de départ. On la nomme *la mer de Colzom* et *la mer d'Es-Souîs* (Suez). De son extrémité jusqu'à la ville de Fostat

[1] Pays située au sud du golfe d'Aden. Dans le texte arabe lisez بربرا, avec tous les manuscrits.

[2] Voici le vers :

على كل مقصوص الذنابا معاود
بريد السرى بالليل من خيل بربرا

Sur des chevaux aux queues écourtées, habitués aux marches de nuit, chevaux de Berbera. (Voy. *Divan d'Amro'lcaïs*, p. ٢٧, ligne 13.)

[3] Iles dont les arbres produisaient, dit-on, des fruits qui ressemblaient à des têtes humaines et qui poussaient des cris de *ouac-ouac.* On croit pouvoir identifier ces îles avec les Seychelles.

[4] *El-Ahkaf* signifie, en arabe, *les collines de sable.* Ce mot désigne ici le vaste désert qui occupe la partie sud-est de la presqu'île arabique.

[5] M. Quatremère a démontré que les Bedja étaient le même peuple que les anciens Blemmyes. (Voyez ses *Mémoires sur l'Égypte*, t. II, p. 127.)

(le Vieux-Caire), en Égypte, on compte trois journées de marche. Sur ses bords, du côté de l'orient, se voient les côtes du Yémen, puis le Hidjaz, Djidda, Median, Aïla, et Faran, qui se trouve à son extrémité. Du côté de l'occident sont les rivages du Saïd (la Haute-Égypte), Aïdab, Souaken, Zeilâ, puis le pays des Bedja, qui touche à l'endroit où cette mer commence. Son extrémité, près de Colzom, se trouve vis-à-vis d'El-Arîch, située sur la mer Romaine. La distance qui sépare ces deux points est d'environ six journées de marche. Plusieurs souverains, avant et depuis l'islamisme, ont essayé de percer cet isthme, sans pouvoir y parvenir.

La seconde mer qui se détache de la mer Abyssinienne porte le nom d'*El-Khalîdj-el-Akhdar* (le Canal vert[1]), et commence entre la contrée du Sind et les Ahkaf du Yémen. Elle se dirige vers le nord, en tournant un peu vers l'ouest, jusqu'à ce qu'elle se termine à Obolla, l'une des villes maritimes du canton de Basra, située dans la sixième partie du second climat. Là cette mer se trouve à quatre cent quarante parasanges de son point de départ. On lui donne le nom de *mer de Fars* (la Perse). Du côté de l'orient, elle parcourt le littoral du Sind, du Mekran, du Kerman, de Fars et d'Obolla, où elle s'arrête. Du côté de l'occident elle longe les côtes de Bahreïn, du Yemama, d'Oman, d'Es-Chiher[2] et des Ahkaf, pays situé près du point où elle commence. La presqu'île des Arabes, située entre la mer de Fars et celle de Colzom, est comme une péninsule qui s'avance dans la mer. Elle est limitée, au midi, par la
P. 79. mer des Abyssins; à l'occident, par celle de Colzom, et, à l'orient, par la mer de Fars. Elle confine à cette partie de l'Irac qui sépare Basra de la Syrie et qui s'étend l'espace de quinze cents milles. Là se trouvent les villes de Koufa, de Cadeciya, de Baghdad, d'Eiwan-Kisra (Ctésiphon) et d'El-Hîra. Au delà habitent les Turcs, les Khazars et autres peuples étrangers. La presqu'île Arabique renferme, du côté de l'occident, la contrée de Hidjaz; du côté de

[1] C'est le golfe Persique.

[2] On peut consulter, sur cette ville, la note de la p. 124 de la traduction de la *Géographie d'Abou'lféda*, par M. Reinaud.

l'orient, les provinces de Yemama, d'El-Bahreïn et d'Oman; du côté du midi, le pays du Yémen et les rivages baignés par la mer des Abyssins.

Dans le nord de cette partie du monde habitable, c'est-à-dire dans le pays de Deïlem, se trouve une mer tout à fait isolée des autres. On l'appelle *la mer de Djordjan* et *la mer de Taberistan*[1]. Sa longueur est de mille milles, et sa largeur de six cents. Elle a, du côté de l'occident, les provinces d'Aderbeïdjan et de Deïlem; à l'orient, la contrée des Turcs et celle de Kharezm; au midi, le Taberistan; au nord, les pays des Khazars et des Alains. Voilà les plus remarquables des mers dont les géographes ont fait mention.

Ils nous disent aussi que la partie habitable du monde est arrosée par un grand nombre de fleuves, dont les plus considérables sont : le Nil, l'Euphrate, le Tigre et le fleuve de Balkh, autrement nommé *le Djeïhoun.* Le Nil prend naissance dans une grande montagne, située à seize degrés au delà de l'équateur, et sous la méridienne qui traverse la quatrième partie du premier climat. Elle porte le nom de *montagne d'El-Comr,* et l'on n'en connaît pas au monde de plus élevée. De cette montagne sortent de nombreuses sources, dont quelques-unes vont décharger leurs eaux dans un lac situé de ce côté-là, pendant que le reste se jette dans un autre. De ces deux bassins s'échappent plusieurs rivières qui se jettent toutes dans un seul lac situé auprès de l'équateur, à dix journées de marche de la P. 80.
montagne[2]. De ce lac sortent deux fleuves, dont l'un coule directement vers le nord et traverse la Nubie et l'Égypte. Après avoir dépassé le Caire, il se divise en plusieurs branches ayant toutes la même grandeur, et dont chacune porte le nom de *khalîdj* (canal); elles se déchargent toutes dans la mer Romaine, du côté d'Alexandrie. Ce fleuve se nomme *le Nil d'Égypte.* Sur la rive orientale s'étend le Saïd; à l'occident se trouvent les Oasis. L'autre fleuve se détourne vers

[1] C'est la mer Caspienne.

[2] Notre auteur vient de dire que cette montagne était à seize degrés au sud de l'équateur, ce qui ferait au moins quarante-huit journées de marche.

l'ouest, et coule dans cette direction jusqu'à ce qu'il se jette dans la mer Environnante; celui-ci est *le Nil des noirs,* et c'est sur ses deux rives que demeurent tous les peuples nègres.

L'Euphrate prend sa source en Arménie, dans la sixième partie du cinquième climat. Il coule au sud à travers le territoire grec, et passe auprès de Malatiya, de Manbedj, de Siffîn, de Racca et de Koufa; puis il atteint les marais (*bat'ha*) qui séparent Basra de Ouacit, et va se jeter dans la mer des Abyssins[1]. Pendant son cours, il reçoit un grand nombre de rivières et donne naissance à quelques autres qui vont se décharger dans le Tigre.

Le Tigre sort de plusieurs sources situées dans la province de Khalat, qui fait également partie de l'Arménie. Il coule vers le sud et passe auprès de Mosul, de l'Aderbeïdjan, de Baghdad et de Ouacit; là il se partage en plusieurs branches, qui toutes s'écoulent dans le lac de Basra, d'où elles vont atteindre la mer de Fars. Ce fleuve est situé à l'orient de l'Euphrate. Dans son cours, il reçoit, de chaque côté, un grand nombre de fortes rivières. Entre l'Euphrate et le
P. 81. Tigre, vers la partie supérieure de ce dernier fleuve, est la presqu'île de Mosul[2], qui est séparée de la Syrie par les deux rives de l'Euphrate, et de l'Aderbeïdjan par les deux rives du Tigre.

Quant au Djeïhoun (l'Oxus), il prend naissance près de Balkh, dans la huitième[3] partie du troisième climat. Sorti d'un grand nombre de sources, il reçoit dans son cours plusieurs grandes rivières, et, se dirigeant du midi au nord, il traverse la province de Khoraçan, entre dans le Kharezm, situé dans la huitième partie du cinquième climat, et va se décharger dans le lac d'El-Djordjaniya (l'Aral), sur lequel est située une ville du même nom[4]. La longueur de ce bassin est

[1] L'auteur aurait dû écrire « dans la mer de Fars. »

[2] En arabe *Djezîra Maucel* (la Mésopotamie). Cette grande province, située entre le Tigre et l'Euphrate, porte encore le nom d'El-Djezîra.

[3] Pour الثانى, lisez الثامن. Toutes les corrections indiquées dans ces notes sans aucune observation sont autorisées par les manuscrits.

[4] Il ne faut pas confondre Djordjaniya avec Djordjan; la première ville est située sur l'Aral et la seconde sur la mer Caspienne.

d'un mois de marche; sa largeur est d'autant. Il reçoit aussi les eaux de la rivière qui porte le nom de *rivière de Ferghana et de Chach* (le Sîhoun ou Iaxartes), et qui vient du pays des Turcs. Sur la rive occidentale du Djeïhoun, s'étendent le Khoraçan et le Kharezm; à l'orient se trouvent les provinces de Bokhara, de Termid et de Samarcand. Au delà de ce pays sont la contrée des Turcs, celle de Ferghana, celle des Kharlodjiya[1] et d'autres nations barbares. Tous ces renseignements sont fournis par Ptolémée dans son livre, et par le *cherîf* (Idrîci) dans l'ouvrage intitulé *le Livre de Roger.* Ces traités géographiques offrent des cartes qui représentent tout ce que le monde habitable renferme de montagnes, de mers et de rivières. Ils fournissent, sur ces matières, des notions trop nombreuses pour être reproduites ici; car, en composant cet ouvrage, nous avons eu surtout en vue l'Occident (Maghreb), qui est le pays des Berbers, et les territoires de l'Orient habités par les Arabes. *C'est Dieu qui donne du secours.*

SUPPLÉMENT DU SECOND DISCOURS PRÉLIMINAIRE. P. 82.

Pourquoi le quart septentrional de la terre a-t-il une population plus nombreuse que le quart méridional ?

On sait, par le témoignage de ses yeux et par une suite non interrompue de renseignements, que le premier et le second climat du monde habitable sont moins peuplés que les suivants; que leurs parties habitées sont séparées les unes des autres par des solitudes, des déserts et des sables, et que du côté de l'orient se trouve la mer Indienne (qui en rétrécit beaucoup l'étendue). Les nations et les peuples qui occupent ces deux climats ne sont pas en nombre considérable ; il en est de même de leurs cités et de leurs villes. Le troisième climat, le quatrième et les suivants présentent un caractère tout à fait différent; les déserts n'y sont pas nombreux; les sables s'y mon-

[1] Il s'agit des Kharlokh, peuple turc qui habitait au midi et au sud-est des contrées baignées par l'Oxus et le Iaxartes. (Voy. *Relation des voyages des Arabes en Chine,* traduite par M. Reinaud, t. I, p. CXLIII et CLI du discours préliminaire.)

trent rarement, ou ne s'y présentent pas du tout; les nations et les peuples qui les habitent rappellent, par leur multitude, l'image d'un océan prêt à déborder; leurs cités et leurs villes sont en nombre infini. La population est agglomérée entre le troisième climat et le sixième[1]. Quant au midi, il est complétement désert. Suivant plusieurs philosophes, ce fait doit être attribué à l'excès de la chaleur et à ce que le soleil, dans cette région, s'écarte très-peu du zénith.

Nous allons éclaircir cette doctrine par un raisonnement démonstratif, qui servira, en même temps, à expliquer pourquoi, dans la partie septentrionale de l'hémisphère, la population est très-nombreuse depuis le troisième et le quatrième climat jusqu'au cinquième et au septième[2]. Dans les pays où les deux pôles de la terre, c'est-à-dire le pôle arctique et le pôle antarctique, se trouvent simultanément à l'horizon, il y a un grand cercle qui coupe le globe en deux moitiés. Ce cercle, le plus grand de ceux qui s'étendent de l'ouest à l'est, est nommé *l'équateur.* Suivant le principe énoncé
P. 83. dans notre chapitre sur l'astronomie, la sphère supérieure fait journellement une révolution d'orient en occident, et entraîne avec elle toutes les autres sphères qu'elle renferme. Ce mouvement est prouvé par le témoignage de nos yeux. Nous avons mentionné aussi que chaque astre[3], dans sa sphère, a un mouvement opposé au précédent, puisqu'il se fait d'occident en orient. Le temps de ces révolutions diffère, pour les astres, suivant la rapidité ou la lenteur de leur marche. Tous les espaces que ces astres parcourent dans leurs sphères sont situés dans un grand cercle qui coupe la sphère supérieure en deux moitiés. C'est là l'écliptique, qui est divisé en douze signes. On trouvera indiqué, en son lieu, que l'équateur coupe l'écliptique en deux points opposés, savoir : le commencement du Bélier et celui de la Balance. Ainsi le cercle équinoxial partage les signes en deux

[1] Deux manuscrits et l'édition de Boulac portent فيها, à la place de فيهما, et fournissent ainsi la bonne leçon.

[2] On ne s'explique pas pourquoi l'auteur a dit *le cinquième et le septième,* plutôt que *le sixième et le septième.*

[3] Il s'agit du soleil, de la lune et des planètes.

classes, dont la première se compose de ceux qui s'écartent de ce cercle vers le nord; la seconde renferme les signes dont la déclinaison est australe. La première classe renferme les signes depuis le commencement du Bélier jusqu'à la fin de l'Épi (la Vierge); la seconde comprend les autres signes depuis le commencement de la Balance jusqu'à la fin du Poisson.

Lorsque les deux pôles se trouvent dans l'horizon, ce qui a lieu pour une certaine région de la terre[1], il y a sur la surface du globe une ligne unique, située dans le plan de *l'équateur* céleste, et qui s'étend d'orient en occident. Elle se nomme l'équateur. Selon le rapport des hommes du métier, on a constaté, par des observations astronomiques, que cette ligne marque le commencement du premier des sept climats[2], et qu'elle a au nord les parties du monde habitable. Dans ces parties, le pôle septentrional s'élève graduellement au-dessus de l'horizon, et lorsqu'il atteint une élévation de soixante-quatre degrés, il indique la limite où s'arrête la partie habitable de la terre, c'est-à-dire la fin du septième climat. Lorsque ce pôle P. 84.
a une hauteur de quatre-vingt-dix degrés, distance qui le sépare de l'équateur, il est au zénith; l'équateur se confond alors avec l'horizon; six des signes du zodiaque, savoir, ceux du nord, restent au-dessus de l'horizon, et les six autres, ceux du midi, se trouvent au-dessous. Du soixante-quatrième degré au quatre-vingt-dixième, la terre est inhabitée, attendu que le chaud et le froid ne s'y rencontrent jamais à des époques assez rapprochées pour pouvoir se combiner; ce qui empêche la production d'avoir lieu. Sous l'équateur, le soleil est au zénith quand il entre dans le signe du Bélier ou dans celui de la Balance; ensuite il s'en éloigne jusqu'à ce qu'il arrive au commencement du Cancer, ou à celui du Capricorne, et

[1] L'auteur dit : في جميع نواحي الارض « pour toutes les régions de la terre, » ce qui n'est pas vrai : les pays situés sous l'équateur sont les seuls dans lesquels on puisse avoir les deux pôles sur l'horizon.

[2] Il ne fallait pas avoir recours aux observations pour établir que le premier climat commençait à l'équateur. Quelques astronomes avaient décidé que cela serait ainsi.

son plus grand écart (déclinaison) de l'équateur ne dépasse pas vingt-quatre degrés. Pendant que le pôle septentrional s'élève au-dessus de l'horizon, l'équateur s'éloigne du zénith dans la même proportion, et le pôle austral s'abaisse (au-dessous de l'horizon) d'une quantité égale. Aussi, dans ces changements de position, les espaces (angulaires) parcourus par les trois points sont égaux. Cet espace est nommé par les astronomes[1] *la latitude d'un endroit.* Lorsque l'équateur s'éloigne du zénith (vers le sud), les signes septentrionaux du zodiaque s'élèvent graduellement au-dessus (de l'équateur), jusqu'à ce que le maximum de cette élévation soit atteint par le commencement du Cancer; pendant ce temps, les signes méridionaux s'abaissent graduellement au-dessous[2] de l'horizon, et le maximum de cet abaissement a lieu pour le commencement du Capricorne. Ce phénomène tient à la manière dont les signes s'écartent à droite et à gauche de l'équateur céleste, ainsi que nous l'avons dit.

A mesure que le pôle[3] du nord s'élève, le signe septentrional qui est le plus éloigné de l'équateur céleste, c'est-à-dire le commencement du Cancer, se rapproche du zénith jusqu'à ce qu'il l'atteigne; ce qui a lieu pour les contrées dont la latitude est de vingt-quatre degrés,
P. 85. telles que le Hidjaz et les régions qui l'avoisinent. Cette (distance angulaire) est égale à la déclinaison du commencement du Cancer, au moment où l'équateur est perpendiculaire à l'horizon[4]. Par suite de l'élévation du pôle septentrional, le Cancer se trouve porté au zénith.

Lorsque l'élévation du pôle dépasse vingt-quatre degrés, le soleil (étant dans le signe du Capricorne) s'éloigne encore plus du zénith;

[1] L'auteur emploie ici le terme اهل المواقيت, c'est-à-dire, les gens qui dressent les calendriers servant à indiquer les heures de la prière.

[2] Quand les signes septentrionaux sont au-dessus de l'horizon, les signes méridionaux sont au-dessous; aussi, à mesure que le commencement du Cancer s'approche du zénith, le commencement du Capricorne s'éloigne de l'horizon vers le nadir.

[3] Tous les manuscrits portent الافق «l'horizon.» Cette leçon ne vaut rien; il faut lire القطب.

[4] Les derniers mots de cette phrase sont tout à fait inutiles; que l'équateur soit perpendiculaire à l'horizon ou non, la déclinaison du signe reste invariable.

il s'abaisse jusqu'à l'horizon quand le pôle a atteint une élévation de soixante-quatre degrés. La quantité de cet abaissement est aussi de soixante-quatre degrés; il en est de même de la dépression du pôle méridional au-dessous de l'horizon. (Dans les pays où le pôle septentrional s'élève à cette hauteur,) toute production cesse, attendu que le froid et la gelée y sont extrêmement forts et qu'ils restent très-longtemps sans éprouver l'influence de la chaleur. De plus, quand le soleil se trouve au zénith, ou à peu de distance de ce point, les rayons qu'il envoie sur la terre y tombent perpendiculairement, tandis que, dans les lieux qui n'ont pas le soleil au zénith, ils arrivent sous un angle obtus ou aigu. Lorsque les rayons tombent perpendiculairement, la lumière a une grande intensité et se répand au loin; le contraire a lieu lorsqu'ils forment un angle aigu ou obtus; aussi, dans les localités qui ont le soleil au zénith, ou à peu près, la chaleur est plus forte que dans les régions plus éloignées, car la lumière est la cause de la chaleur et de l'échauffement. Pour (les pays situés sous) l'équateur, le soleil passe au zénith deux fois chaque année, ce qui a lieu quand il est dans le Bélier ou dans la Balance. Quand il s'écarte du zénith de ces lieux, la distance n'est pas considérable, et quand il arrive au terme de sa déclinaison, ce qui est marqué par le commencement du Cancer, d'un côté, et du Capricorne, de l'autre, il s'en retourne avec tant de promptitude qu'il ne permet pas à la chaleur de se modérer. Ses rayons tombent d'aplomb sur cette zone torride pendant un temps assez long, sinon continuellement. L'air est embrasé par une chaleur devenue excessive. Il en est de même dans les régions qui s'étendent au delà de l'équateur, jusqu'à la latitude de vingt-quatre degrés (sud); elles ont le soleil au zénith deux fois chaque année, et subissent ainsi l'ardeur de ses rayons[1] presque P. 86.
autant que les contrées situées sous l'équateur même. Cette chaleur excessive dessèche et raréfie l'atmosphère au point d'empêcher la re-

[1] Littéral. « les rayons frappent continuellement sur l'horizon (الافق, *el-ifk*) dans cette région (الافق, *el-ifk*). » Il est fâcheux que l'auteur, en parlant de l'astronomie sphérique, ait employé le mot *ifk* pour signifier tantôt *horizon* et tantôt *région*.

production des êtres, car la disparition des eaux et des vapeurs humides nuit à la formation des minéraux, des plantes et des animaux, vu que la production ne peut avoir lieu sans l'humidité. Lorsque le commencement du Cancer s'écarte (au sud) du zénith, ce qui a lieu dans les latitudes qui dépassent vingt-cinq degrés nord, le soleil se trouve éloigné du zénith, et la chaleur acquiert une température moyenne, ou peu s'en faut; la production des êtres prend alors de l'activité et s'accroît graduellement, jusqu'à ce que le froid devienne sensible, par suite de la diminution de la lumière, et parce que les rayons du soleil frappent la terre sous un angle oblique. La puissance reproductive diminue alors, et s'altère; mais le changement qu'elle subit par suite de la chaleur surpasse de beaucoup celui qui est produit par l'intensité du froid, parce que l'action de la chaleur, dans le dessèchement, est plus prompte que celle du froid dans la congélation; aussi le premier et le second climat ont une population peu nombreuse, tandis que le troisième, le quatrième et le cinquième ont une population moyenne, grâce à la chaleur modérée qui résulte de la diminution de la lumière. Dans le sixième et le septième climat, la population est très-grande, ce qu'il faut attribuer au décroissement de la chaleur et à la qualité possédée par le froid de ne pas nuire tout d'abord à la puissance reproductive, en quoi il diffère de la chaleur. En effet, le dessèchement ne peut avoir lieu en ces derniers climats que lorsque le froid est extrême, par suite de la sécheresse qui s'y déclare alors; ce qui arrive au delà du septième climat; ainsi, dans le quart septentrional du monde, la population est plus nombreuse et plus compacte. Mais Dieu en sait plus que nous!

D'après ces raisonnements, les philosophes ont supposé que les lieux placés sous l'équateur et les contrées qui s'étendent au delà sont complétement déserts; mais on leur a répondu que, d'après
P. 87. le témoignage des voyageurs et une suite non interrompue de renseignements, il est certain que ces régions sont habitées. Comment répondre à cette objection? Évidemment ces philosophes n'ont pas voulu nier, d'une manière absolue, que ces contrées fussent habitées,

mais ils se sont laissé conduire, par leur argumentation, à admettre que la faculté productrice s'y perd par l'excès de la chaleur, et que l'existence d'une population y serait impossible, ou peu s'en faut : ce qui est vrai. En effet, le pays situé sous l'équateur et les contrées qui sont au delà renferment, dit-on, une population; mais elle est très-peu nombreuse. Suivant l'opinion d'Ibn-Rochd (Averroës), la région équatoriale est tempérée, et les contrées situées au delà, du côté du sud, sont placées sous les mêmes conditions que les pays qui s'étendent au nord de l'équateur; donc on doit trouver des habitants dans les parties de la région australe qui correspondent aux parties habitées de la région boréale. Son assertion ne saurait être réfutée par l'objection que la faculté productrice s'y perdrait, mais on peut la repousser par la raison que l'élément humide (l'océan) couvre la terre de ce côté-là, et s'avance jusqu'à une limite dont la limite correspondante, du côté du nord, renferme une région qui possède la faculté productrice. Or l'existence d'une atmosphère tempérée (dans les régions australes) est impossible, puisqu'elles sont couvertes par l'océan; aussi doit-on nier toutes les conséquences qu'on voudrait en tirer. En effet, la population tend à s'accroître régulièrement; mais, pour cela, elle doit se trouver dans les conditions du possible, et non pas dans celles de l'impossible. Quant à l'opinion de ceux qui déclarent la région équatoriale inhabitable, elle est contredite par les renseignements qui nous sont parvenus; mais Dieu sait ce qui en est.

Nous allons tracer ici un planisphère[1] semblable à celui qu'Idrîci a inséré dans *le Livre de Roger*[2], ensuite nous en donnerons une description détaillée.

[1] Littéralement, « la représentation de la géographie (*el-djoghrafia*). » Dans le texte arabe, il faut mettre un point sur le *ghaïn* de الجغرافيا. La même correction doit se faire en plusieurs autres endroits de l'édition de Paris.

[2] Aucun de nos manuscrits ne renferme cette carte. M. Reinaud a donné une copie réduite de celle d'Idrîci dans sa traduction de la *Géographie d'Abou'lféda*, t. I, p. cxx de l'introduction.

P. 88. DESCRIPTION DÉTAILLÉE DU PLANISPHÈRE TERRESTRE[1].

[Notre exposition se composera d'observations détaillées et d'une notice sommaire[2]. Les détails se rapporteront aux contrées du monde habitable, à ses montagnes, ses mers et ses rivières, que nous décrirons une à une. Cette partie de notre traité viendra après la notice sommaire, dans laquelle nous indiquerons de quelle manière la partie habitable de la terre se trouve divisée en sept climats; nous y ferons connaître les latitudes de ces climats, et la plus grande longueur

[1] L'auteur a remanié ce chapitre en y faisant des additions et des changements. La première rédaction nous est offerte par les manuscrits de la Bibliothèque impériale, suppl. n° 742^3 et n° 742^5. L'édition de Boulac reproduit la seconde rédaction; celle de Paris fournit la troisième, qui est beaucoup plus détaillée que les précédentes, mais elle offre plusieurs fautes graves dont on peut attribuer les unes à l'auteur lui-même, et les autres à son copiste. Nous avons mis entre des crochets [ ] les paragraphes additionnels qui appartiennent à la troisième rédaction. Nous en ferons de même pour tous les autres chapitres qui ont reçu des additions.

[2] Dans les sept chapitres qui vont suivre, Ibn Khaldoun ne fait que reproduire des indications fournies par l'ouvrage d'Idrîci. On sait que ce géographe partagea le quart habitable de la terre en sept climats, et chaque climat en dix sections. Un exemplaire de sa Géographie, conservé dans la Bibliothèque impériale (suppl. ar. n° 892), renferme soixante-neuf cartes représentant chacune une section de climat. Chaque carte forme un parallélogramme d'environ trente-deux centimètres de long sur dix-huit de large. Le sud se trouve en haut, le nord en bas, l'orient à gauche et l'occident à droite; aussi en décrivant ces cartes on peut désigner les localités situées au sud comme *supérieures*, et celles qui sont au nord comme *inférieures*. C'est ce qu'a fait Ibn Khaldoun, qui s'est borné, en général, à décrire chaque carte ou section de climat. Ses notices sont incomplètes et peu claires; pour les bien comprendre, il faudrait avoir ces cartes sous les yeux. M. Jomard en a fait tirer des copies et les a rassemblées sur une grande feuille, dont la publication est très-désirée. On posséderait alors un secours indispensable pour l'intelligence de la description des sept climats donnée par Ibn Khaldoun. Sur ces cartes, les contours des côtes sont étrangement défigurés, et leur orientation, ainsi que les positions relatives des lieux, est rarement exacte. L'Espagne est placée presque à l'ouest de la France; les Pyrénées se dirigent du nord au sud, depuis Bayonne jusqu'au midi de Barcelone; l'Italie s'étend de l'ouest à l'est, ayant au nord les côtes de la Dalmatie. Les autres pays sont également mal représentés.

du jour que l'on remarque dans chacun d'eux. Comme c'est là le sujet de ce chapitre, nous allons l'aborder.

D'après une indication que nous avons déjà donnée, on sait que la terre flotte sur l'élément humide, ainsi qu'un grain de raisin surnage sur l'eau. De cette manière, une partie de sa masse reste à découvert, et cela par un effet de la sagesse divine, qui a voulu disposer un local pour l'habitation de l'homme, et préparer un lieu où la puissance élémentaire de la production pût agir. On assure que cette partie découverte forme la moitié de la superficie du globe; que la partie habitable en forme le quart, et que l'autre quart est tout à fait désert. Selon d'autres, la portion habitée n'en est que le sixième. La partie déserte de la terre laissée à découvert est située du côté du nord et du côté du midi. Entre ces deux régions se trouve la partie habitée, qui s'étend, sans interruption, d'occident en orient, et qui, de chaque extrémité, ne rencontre aucun désert qui puisse la séparer de la mer. Une ligne imaginaire, disent-ils, se dirige de l'ouest à l'est, dans le plan de l'équateur céleste, et passe par les pays qui ont les deux pôles du monde à l'horizon; cette ligne indique le commencement de la terre habitée, en allant vers le nord. Ptolémée dit, de son côté, que la terre au midi de l'équateur est habitée aussi loin qu'elle s'étend. On verra ses observations plus loin. Ishac Ibn el-Hacen el-Khazeni [1] déclare qu'il existe des contrées habitées au delà du septième climat, et il nous en fait connaître l'étendue, puisqu'il indique la largeur du pays qui les renferme. Nous reviendrons là-dessus, parce que cet auteur était un des grands maîtres dans cette science.]

Les philosophes de l'antiquité ont partagé le monde habitable, au P. 89.
nord de l'équateur, en sept climats, qu'ils indiquent par des lignes imaginaires, tirées d'occident en orient, et ils assignent à chaque climat une largeur différente, ainsi que nous l'exposerons en détail. Le premier climat est immédiatement au nord de l'équateur, et il en

[1] On serait tenté d'identifier ce personnage avec Abou-Djâfer el-Khazeni (celui dont il sera question plus bas), si notre auteur ne lui attribuait pas (ci-après, p. 110) un tableau des climats, et à Abou-Djâfer (p. 111), un autre tableau tout à fait différent.

suit la direction. La région au sud de l'équateur ne renferme d'autres populations que celles dont Ptolémée a fourni l'indication; au delà sont des déserts et des sables qui se prolongent jusqu'au cercle d'eau nommé *la mer Environnante*. Au nord du premier climat vient le second, qui suit la même direction, puis le troisième, puis le quatrième, le cinquième, le sixième et le septième. Ce dernier forme, du côté du nord, la limite du monde habitable; au delà, et jusqu'à la mer Environnante, il n'y a que des solitudes et des déserts; mais[1], au midi de l'équateur, l'étendue de la région déserte est beaucoup plus considérable qu'au nord.

[Passons à ce qui regarde les latitudes de ces climats et le nombre d'heures dont se compose le jour (le plus long) de chacun. Il faut d'abord savoir que, pour (toutes les parties de) l'équateur, depuis l'occident jusqu'à l'orient, les deux pôles du monde sont dans l'horizon, et qu'on a le soleil au-dessus de sa tête. A mesure qu'on s'avance vers le nord dans la partie habitée du globe, le pôle septentrional s'élève graduellement au-dessus de l'horizon, le pôle méridional s'abaisse d'autant, et l'équateur s'éloigne du zénith[2] de la même quantité. Ces trois déviations sont parfaitement égales, et chacune d'elles se nomme *la latitude* du pays. Le mot *latitude* est un terme de convention très-usité chez les astronomes calculateurs. On n'est pas d'accord sur la valeur des latitudes[3] qu'il faut assigner aux sept climats. Suivant Ptolémée, la largeur du monde habitable est de soixante et dix-sept
P. 90 degrés et demi, dont onze pour la partie habitée qui s'étend au sud de l'équateur : donc la largeur des sept climats septentrionaux est de soixante-six degrés et demi. Selon le même auteur, la latitude du premier climat est de seize[4] degrés; celle du second est de vingt

[1] Pour ايضا لان, lisez الا ان.

[2] Les mots الشمس عن sont évidemment de trop. En les supprimant, il faut remplacer الى سمته, par من سمته.

[3] Le texte, traduit à la lettre, signifie : « On n'est pas d'accord sur la quantité de ces latitudes et sur leur quantité dans les climats; » ce qui est inintelligible. Comme ce passage appartient à la troisième rédaction, dont nous ne possédons qu'un seul manuscrit, la vérification en est impossible. Pour rendre la phrase intelligible, il faudrait supprimer le mot ومقدارها.

[4] Pour عشر, lisez عشرة.

degrés; celle du troisième, de vingt-sept degrés; celle du quatrième, de trente-trois; celle du cinquième, de trente-huit; celle du sixième, de quarante-trois, et celle du septième, de quarante-huit[1]. Ensuite cet astronome établit qu'un degré de la sphère céleste correspond à soixante-six milles et deux tiers de mille, mesurés sur la surface du globe: donc la largeur du premier climat, du nord au sud, est de mille soixante-sept milles[2]; celle du second, ajoutée à celle du premier, est de mille trois cent trente-trois[3] milles; celle du troisième, ajoutée à la somme précédente, est de mille[4] sept cent quatre-vingt-dix; celle du quatrième, avec l'addition de ce qui précède, est de deux mille cent quatre-vingt-cinq; celle du cinquième est de deux mille cinq cent vingt; celle du sixième, de deux mille huit cent quarante, et celle du septième, de trois mille cent cinquante[5].]

Dans ces divers climats, la durée du jour diffère de celle de la nuit; ce qui a pour cause la déclinaison du soleil quand il s'éloigne du cercle équinoxial, joint à l'élévation du pôle septentrional au-dessus de l'horizon; cela produit une variation dans l'arc diurne et dans l'arc nocturne. A l'extrémité du premier climat, la nuit la plus longue a lieu quand le soleil entre dans le signe du Capricorne, et le jour le plus long arrive quand cet astre se trouve dans le commencement du Cancer. Suivant Ptolémée, cette longueur du jour ou de la nuit est de douze heures et demie. A l'extrémité du second climat, elle est de treize heures pour le jour et pour la nuit les plus longs. A la fin du troisième climat, elle est de treize heures et demie; à la fin du quatrième, de quatorze heures; à la fin du cinquième, il y a une augmentation d'une demi-heure; à la fin du sixième, elle est de quinze P. 91.
heures; à la fin du septième, elle est de quinze heures et demie. Pour avoir le jour le plus court ou la nuit la plus courte, on prend ce qui reste, après la défalcation de ces nombres, sur la somme de

[1] Ces chiffres n'appartiennent pas à Ptolémée et ne s'accordent pas avec ceux d'Abou'lféda. (Voy. la traduction de sa *Géographie*, t. II, p. 10 et suiv.)

[2] Pour ستون, lisez ستين.

[3] Lisez الف et وثلاثين.

[4] Pour الفا, lisez الف.

[5] Tous ces calculs sont faux.

vingt-quatre heures, qui représentent la durée d'un jour et de la nuit qui l'accompagne. Cet espace de temps est égal au temps d'une révolution complète du ciel. La différence qui existe entre les climats, relativement à la plus longue durée du jour et de la nuit, est, pour chacun, d'une demi-heure. Cette différence va en augmentant depuis le commencement de chaque climat, du côté du midi, jusqu'à son extrémité, du côté du nord, et elle est répartie sur les diverses fractions de cette distance.

Suivant Ishac Ibn el-Hacen el-Khazeni, la partie habitable du globe située au delà de l'équateur se termine à la latitude de seize[1] degrés vingt-cinq minutes. La plus longue durée du jour et de la nuit y est de treize[2] heures. La latitude qui limite le premier climat (septentrional) et la longueur des jours et des nuits sont les mêmes que celles du climat situé de l'autre côté de l'équateur. La latitude extrême du second climat est de vingt-quatre degrés, et la durée du jour le plus long ou de la nuit la plus longue est de treize heures et demie. Le troisième climat s'arrête à trente degrés de latitude; son jour le plus long est de quatorze heures. Le quatrième se termine au trente-sixième[3] degré, et son jour le plus long est de quatorze heures et demie. Le cinquième ne dépasse pas le quarante et unième degré, et son jour le plus long est de quinze heures; le sixième s'arrête au quarante-cinquième degré; son jour le plus long est de quinze[4] heures et demie; enfin le septième s'étend jusqu'à la latitude de quarante-huit degrés et demi, et son jour le plus long est de seize heures. Au delà du septième climat, l'extrémité du pays habitable se
P. 92. trouve dans la latitude de soixante-trois degrés, et les heures de son jour le plus long sont au nombre de vingt.

Un autre maître dans cette science dit que la région (habitable) au delà de l'équateur se termine à seize degrés vingt-sept minutes de latitude. Le premier climat (septentrional) s'arrête à vingt degrés quinze

[1] Pour عشر, lisez عشرة.
[2] Remplacez encore عشر par عشرة.
[3] Pour ستة, lisez ست.
[4] Pour عشر, lisez عشرة, et faites encore la même correction à la page suivante, lignes 3 et 4.

minutes; le second, à vingt-sept degrés treize minutes; le troisième, à trente-trois degrés vingt minutes; le quatrième, à trente-huit degrés et demi; le cinquième, à quarante-trois degrés; le sixième, à quarante-sept degrés cinquante-trois minutes ou, suivant d'autres, à quarante-six degrés cinquante minutes; le septième, à cinquante et un degrés cinquante-trois minutes. Au delà du septième climat, la région habitée s'étend jusqu'au soixante et dix-septième degré.

Selon Abou-Djâfer el-Khazeni[1], un des plus grands maîtres dans cette science, le premier climat s'étend en largeur depuis le premier degré jusqu'à la latitude de vingt degrés treize minutes; le second va jusqu'à vingt-sept degrés treize minutes; le troisième à trente-trois degrés trente-neuf minutes; le quatrième, à trente-huit degrés vingt-trois minutes; le cinquième, à quarante-deux degrés cinquante-huit minutes; le sixième, à quarante-sept degrés deux minutes; le septième, à cinquante degrés quarante-cinq minutes.

Voilà ce que j'ai pu recueillir touchant les opinions diverses

[1] Abou-Djâfer el-Khazeni, appelé aussi *El-Khazen*, était d'origine persane. Il se distingua comme arithméticien, ingénieur, mathématicien et astronome. Parmi les ouvrages qu'il composa, on cite un traité d'algèbre, un autre sur certains instruments astronomiques, كتب الالات العجيبة الرصدية, des tables astronomiques intitulées زيج الصفايح, un traité sur des problèmes numériques, et un autre sur l'application des sections coniques à la solution du problème posé par Archimède dans la quatrième proposition du second livre de son traité de la sphère et du cylindre. (Voyez l'*Algèbre* d'Omar Alkhayyami, traduite par M. Wœpcke, pages 2 et 3.) On connaît de lui un ouvrage très-remarquable, intitulé *Mizan el-Hikma* (Balance philosophique), dans lequel il décrit une balance hydrostatique qu'il avait inventée pour déterminer la gravité spécifique de toutes les substances. Il nous apprend qu'il composa le *Mizan* en l'an 515 (1121 de J. C.), afin d'en faire hommage au sultan seldjoukide Sendjar Ibn Malek-Chah Ibn Alp-Arslan. M. le chevalier Khanikoff, consul général de Russie à Tebrîz, en Perse, vient de faire publier, dans le sixième volume du *Journal of the American Oriental Society*, une analyse et de nombreux extraits du *Mizan* d'El-Khazen. Il ne faut pas confondre El-Khazen avec Alhazen, auteur d'un traité d'optique dont la traduction fut publiée à Bâle en 1572, 1 vol. in-fol. Celui-ci se nommait *El-Hacen Ibn el-Mohassen Ibn el-Heithem*, ou, d'après le système de transcription suivi par le traducteur, *Alhazen, filius Alhayzen* (lis. *Alhayzem*). L'auteur du *Tabecat el-Hokema* nous apprend qu'il écrivit un de ses ouvrages en l'an 432 (1040-1041 de J. C.).

énoncées par les savants au sujet des latitudes, des heures et des milles que l'on doit attribuer à chaque climat. *Dieu a créé toutes choses, et leur a assigné leur destination.* (*Coran*, sour. XXV, vers. 2.)

Les géographes de profession divisent chacun des sept climats,
P. 93. dans sa longueur, en dix parties égales, qui se suivent de l'ouest à l'est. Ils énumèrent tout ce que renferme chacune de ces sections, les pays, les villes, les montagnes, les fleuves et les distances qui les séparent. Nous exposerons ici d'une manière abrégée les matières qu'ils ont traitées, et nous ferons mention des pays, des fleuves et des mers les plus remarquables qui se trouvent dans chaque section de climat. Nous prendrons en cela pour modèle l'ouvrage intitulé *Nozhet el-Mochtac*, qu'Idrîci, le Hammoudien et descendant d'Ali (le gendre de Mohammed[1]), composa pour Roger, fils de Roger, et roi des Francs de la Sicile. Il résidait alors en Sicile, à la cour de ce prince, s'y étant rendu après que ses aïeux eurent perdu le gouvernement de Malaga. Son livre fut écrit vers le milieu du VIe siècle[2]. Cet écrivain avait réuni pour le roi un grand nombre d'ouvrages, tels que ceux de Masoudi, d'Ibn Khordadbeh[3], d'El-Haucali[4], d'El-Adheri[5], d'Ishac l'astronome[6], de Ptolémée et autres. Nous allons commencer par le premier climat et nous irons de suite jusqu'au dernier.

LE PREMIER CLIMAT.

Ce climat a, du côté de l'occident, les îles Éternelles (Fortunées)[7],

[1] Le géographe Idrîci descendait des Idrîcides de la famille de Hammoud, qui régnèrent en Espagne après les Omeïades.

[2] Idrîci termina son travail dans le mois de choual 548, ce qui correspond au commencement de janvier 1154 de J. C.

[3] Abou'l-Cacem Obeïd-Allah Ibn Khordadbeh, mort en 300 (912 de J. C.). (Voy. la traduction de la *Géographie d'Abou'l-féda*, introduction, p. LVII.)

[4] Abou'l-Cacem Mohammed Ibn Haucal, appelé aussi *El-Haucali*, célèbre géographe, mourut postérieurement à l'année 366 (976 de J. C.). (Voy. la traduction de la *Géographie d'Abou'lféda*, par M. Reinaud, introduction, p. LXXXII et suiv.)

[5] Jusqu'à présent on n'a aucun renseignement sur ce géographe. Son ouvrage est cité par Idrîci et Cazouîni.

[6] C'est probablement l'Ishac Ibn el-Hacen el-Khazeni dont il est question ci-devant, page 107. (Voy. la *Géographie d'Idrîci*, traduction française, t. I, p. XIX.)

[7] Ibn Khaldoun s'accorde avec les géo-

adoptées par Ptolémée comme point de départ d'où il compte les longitudes. Elles sont placées dans la mer Environnante, en dehors de la terre-ferme qui fait partie de ce climat, et forment un groupe d'îles très-nombreuses, dont les plus grandes et les mieux connues sont au nombre de trois. On dit qu'elles sont habitées. Suivant ce que nous avons appris, quelques vaisseaux des Francs, ayant abordé ces îles vers le milieu de ce siècle[1], attaquèrent les habitants; les Francs enlevèrent du butin et emmenèrent des prisonniers, qu'ils vendirent en partie sur les côtes du Maghreb el-Acsa (le Maroc). Les P. 94.
captifs passèrent au service du sultan, et, lorsqu'ils eurent appris la langue arabe, ils donnèrent des renseignements sur leur île. Les habitants, disaient-ils, labourent la terre avec des cornes pour l'ensemencer, le fer étant inconnu chez eux; ils se nourrissent d'orge; leurs troupeaux se composent de chèvres; ils combattent avec des pierres, qu'ils lancent derrière eux; leur seule pratique de dévotion consiste à se prosterner devant le soleil au moment de son lever. Ils ne connaissent aucune religion, et jamais des missionnaires ne leur ont apporté une doctrine quelconque.

C'est par hasard seulement qu'on arrive aux îles Éternelles, car on ne s'y rend jamais exprès. En effet, les vaisseaux qui naviguent sur la mer ne peuvent marcher qu'à l'aide des vents, et les marins ont besoin de connaître les points d'où chaque vent souffle et de savoir en quel pays on peut arriver lorsqu'on suit directement le cours de ce vent. Si le vent est variable, et si l'on sait où l'on doit arriver en suivant la ligne droite, on oriente les voiles selon chaque courant d'air, leur donnant l'inclinaison nécessaire pour faire marcher

graphes El-Bekri et Ibn Saïd, en écrivant الجزاير الخالدات, au lieu de جزاير الخالدات, orthographe d'Abou'lféda et d'autres géographes arabes. Le premier nom, traduit à la lettre, signifie « les îles les femmes immortelles, » ce qui n'offre aucun sens; le second peut se rendre par « les îles des femmes immortelles. » Pour dire « les îles éternelles, » il faudrait employer la forme الجزاير الخالدة.

[1] Le milieu du VIIIe siècle de l'hégire correspond à l'an 1350 de J. C. Deux cents ans auparavant, Idrîci avait appris qu'un navire parti de Lisbonne s'était avancé dans l'Atlantique jusqu'à une de ces îles. (Voy. la *Géographie d'Idrîci*, t. II, p. 26 et suiv.)

le navire. Tout cela se fait d'après des règles bien connues des marins et des navigateurs, versés dans l'art de voyager sur mer. Toutes les localités situées sur les deux bords de la mer Romaine (la Méditerranée) se trouvent dessinées sur une feuille (de carton ou de parchemin) d'après leurs formes véritables et la suite régulière des positions qu'elles occupent sur le bord de la mer. Les points d'où soufflent les vents et les différentes directions qu'ils suivent sont indiqués de même sur cette feuille; on nomme cela *El-konbas*[1]. C'est là le guide auquel les navigateurs se fient dans leurs voyages. Or un pareil secours n'existe pas en ce qui concerne la mer Environnante; aussi les marins n'osent pas s'engager dans cet océan, attendu que, s'ils perdaient de vue les rivages, ils ne sauraient guère comment se diri-
P. 95. ger vers le point qu'ils viennent de quitter. D'ailleurs l'atmosphère de cette mer, jusqu'à la surface des eaux, est remplie de vapeurs épaisses qui empêchent les navires de continuer leur route, et qui, par suite de l'éloignement, ne peuvent être atteintes ni dissipées par les rayons solaires que réfléchit la surface terrestre. Par conséquent, il est difficile de se diriger vers ces îles, ou d'obtenir des renseignements sur ce qui les concerne.

La première section de ce climat renferme l'embouchure du Nil des nègres qui, ainsi que l'avons indiqué, prend sa source dans la montagne d'El-Comr, et se dirige vers la mer Environnante, où il verse ses eaux auprès de l'île d'Aoulîl[2]. Sur les bords de ce fleuve sont les villes de Silla[3], de Tekrour et de Ghana, qui toutes, aujourd'hui, sont réunies sous la domination des gens de Melli[4], peuple de race nègre. Les marchands du Maghreb el-Aksa font régulièrement le voyage de ce pays. Immédiatement au nord de cette région

[1] L'auteur paraît avoir confondu la rose des vents avec le compas de mer ou boussole.

[2] La péninsule d'Aoulîl, appelée maintenant *Arguin*, est située vers 21° lat. N. près du cap Blanc. Elle est à environ cent quatre-vingts lieues au nord de l'embouchure du Sénégal, fleuve que les géographes arabes ont toujours confondu avec le Niger, ou Nil des nègres.

[3] Silla est sur le Niger en amont de Tenboktou, et à sept degrés sud de cette ville.

[4] Pays situé à cent cinquante ou deux cents lieues sud-ouest de Tenboktou.

est la contrée des Lemtouna et de tous les autres peuples qui ont la figure voilée[1]; c'est là une vaste étendue de déserts, où ces tribus se livrent à la vie nomade. Au sud de ce Nil existe un peuple noir que l'on désigne par le nom de *Lemlem*[2]. Ce sont des païens qui portent des stigmates sur leurs visages et sur leurs tempes. Les habitants de Ghana et de Tekrour font des incursions dans le territoire de ce peuple pour faire des prisonniers. Les marchands auxquels ils vendent leurs captifs les conduisent dans le Maghreb; pays dont la plupart des esclaves appartiennent à cette race nègre. Au delà du pays des Lemlem, dans la direction du sud, on rencontre une population peu considérable; les hommes qui la composent ressemblent plutôt à des animaux sauvages qu'à des êtres raisonnables. Ils habitent les marécages boisés et les cavernes; leur nourriture consiste en herbes et en graines qui n'ont subi aucune préparation; quelquefois même ils se dévorent les uns les autres : aussi ne méritent-ils pas d'être comptés parmi les hommes. Les fruits secs que l'on consomme dans le pays des noirs viennent tous des bourgades[3] qui se trouvent dans le désert du Maghreb; celles, par exemple, du Touat, de Tîgou- P. 96.
rarîn[4], et de Ouergla[5].

On dit qu'il y avait à Ghana un empire dont les souverains appartenaient à la famille d'Ali (gendre de Mohammed) et formaient la dynastie des enfants de Saleh. Selon Idrîci[6], Saleh était fils d'Abd-

[1] Les Touaregs et tous les autres peuples berbers qui habitent le grand désert portent encore aujourd'hui un voile noir sur la figure et ne le quittent jamais. El-Bekri en parle dans sa *Description de l'Afrique*, p. 373 du tirage à part de la traduction française, et les voyageurs modernes donnent de nombreux détails sur cette habitude.

[2] Voy. le *Negroland* de Cooley, p. 114, et le *Voyage du docteur Barth*.

[3] En arabe *cosour*, ou, selon la prononciation vulgaire, *ksour*. Ce sont des villages ceints de murs et entourés de plantations de palmiers; ils se trouvent dans la partie du grand désert qui avoisine la frontière méridionale de l'Algérie.

[4] *Tîgourarîn* est le pluriel berber de *Tîgourart*, diminutif de *Gourara*. Cette bourgade est située dans la partie nord-est de l'oasis de Touat.

[5] L'auteur a écrit *Ouerglan*. Ce mot est le pluriel berber de *Ouergla*, nom que l'on prononce aussi *Ourgla*.

[6] Voy. sa *Géographie*, t. I, p. 16.

Allah, fils de Hacen, fils d'El-Hacen (fils d'Ali); mais on ne connaît aucun prince de ce nom dans la lignée d'Abd-Allah, fils de Hacen. Au reste, cette dynastie n'existe plus aujourd'hui, et Ghana appartient au sultan de Melli[1].

A l'orient de cette contrée, et dans la troisième section du premier climat, est la ville de Gogo[2], située sur un fleuve qui prend sa source dans une des montagnes de ce pays, et qui coule vers l'occident, où il se perd dans les sables de la seconde section de ce climat[3]. Le roi de Gogo était d'abord un souverain indépendant; ensuite ses États tombèrent au pouvoir du sultan de Melli, qui les incorpora dans son royaume; maintenant ils sont dépeuplés par suite des guerres qui affligèrent ce pays, et dont nous parlerons dans la partie de l'histoire des Berbers qui renferme la notice du royaume de Melli[4]. Au sud de la contrée de Gogo se trouve celle des Kanem[5], peuple appartenant à la race nègre. Ensuite vient le pays de Ouangara[6], situé sur la rive septentrionale du Nil. A l'orient de Ouangera et de Kanem sont le pays des Zagaoua[7] et celui de Tadjoua[8], qui touche à la Nubie, dans la quatrième section de ce climat. La Nubie est traversée par le Nil d'Égypte, qui prend sa source près de l'équateur, et coule vers le nord[9] jusqu'à la mer Romaine. Ce fleuve sort de la montagne d'El-Comr, située à seize degrés au delà de l'équateur. On n'est pas d'accord sur
P. 97. la vraie prononciation de ce nom. Les uns disent *El-Camar* et supposent que la montagne a reçu ce nom, qui signifie *la lune*, parce

[1] Voy. ma traduction de l'*Histoire des Berbers* d'Ibn Khaldoun, t. II, p. 110 et suiv.

[2] Voy. les diverses prononciations de ce nom dans le *Voyage du docteur Barth*, volume IV, page 280 de l'édition anglaise.

[3] Cette indication, tirée de la *Géographie d'Idrîci* est tout à fait fausse. (Voy. le *Negroland* de Cooley, p. 115.) Gogo est situé sur le Niger.

[4] Voy. l'*Histoire des Berbers*, t. II, p. 111 et suiv.

[5] Les Kanem demeurent au nord du lac Tsad, qui est à 15° E. de Gogo.

[6] Probablement l'Ouadaï.

[7] Les habitants du Darfour.

[8] La bonne leçon est تاجوه, ainsi que l'a démontré M. Reinaud, dans sa traduction de la *Géographie d'Aboulféda*, t. II, p. 224, note.

[9] Pour الشمالى, lisez الشمال.

qu'elle était d'une blancheur éclatante. Dans le *Mochterek* (homonymes géographiques) de Yacout[1], ce nom est écrit *El-Comr;* ce qui rappelle un peuple de l'Inde[2]. Ibn Saïd[3] a employé cette dernière orthographe. Le Comr donne naissance à dix sources, dont cinq se déchargent dans un lac et cinq dans un autre. Une distance de six milles sépare les deux bassins[4]. Trois rivières sortent de chaque lac, et vont se réunir toutes dans un seul marais, qui, vers sa partie inférieure et septentrionale, est coupé par une montagne transversale; aussi les eaux se divisent-elles en deux branches, dont l'occidentale coule vers l'ouest, jusqu'au pays des Nègres, et va se décharger dans la mer Environnante. La branche orientale se dirige vers le nord, et traverse l'Abyssinie, la Nubie et les pays intermédiaires. Arrivée à la basse Égypte, elle se divise en plusieurs branches, dont trois se jettent dans la mer Romaine, l'une près d'Alexandrie, l'autre à Rechîd (Rosette) et l'autre à Dimyat (Damiette). Une quatrième branche se décharge dans un lac salé avant d'atteindre la mer.

Au milieu de ce premier climat, sur les bords du Nil, sont les contrées de Nubie, d'Abyssinie et la portion du pays des Oasis qui s'étend jusqu'à Asouan. Dongola, la capitale de la Nubie, est située sur la rive gauche de ce fleuve. Plus bas se trouve Aloua[5], puis Bilac, puis la montagne des Djenadel (les Cataractes), située à la distance de six journées au nord de Bilac[6]. C'est une montagne dont le côté qui regarde l'Égypte se dresse abruptement, tandis que celui

[1] Yacout Ibn Abd Allah el-Hamaoui, célèbre géographe, mourut en 627 (1229-1230 de J. C.). M. Reinaud a donné une bonne notice de cet auteur dans sa traduction de la *Géographie d'Abou'lféda*, introduction, p. CXXIX et suiv.

[2] Les Comor habitaient l'extrémité méridionale de l'Inde. Le cap Comorin porte encore leur nom.

[3] Alî Ibn Saîd, géographe et historien, fit ses études à Séville et mourut à Tunis, en 673 (1276 de J. C).

[4] Pour بينها, lisez بينهما.

[5] On trouve une note sur Aloua dans la traduction de la *Géographie d'Abou'l-féda*, par M. Reinaud, t. II, p. 230.

[6] Pour *journées* مراحل, il faut sans doute lire *milles* اميال, car Bilac est l'ancienne *Philé*. Ibn Khaldoun s'est laissé tromper par Idrîci, qui a confondu Bilac avec Boulac, village situé dans l'oasis d'El-Kharegeh, à environ 120 milles géographiques au N. O. des cataractes.

qui est tourné vers la Nubie est en pente douce. Le Nil pénètre au travers de cette montagne et se précipite dans un profond ravin par
P. 98. une chute effrayante. Les barques des noirs ne pouvant pas le traverser, on les décharge et l'on transporte les marchandises par terre, à dos (de chameaux), jusqu'à Asouan, capitale du Saîd. On transporte de même, jusqu'au-dessus des Cataractes, les chargements des bateaux appartenant au Saîd. Entre les Cataractes et Asouan, la distance est de douze journées de marche. Les Oasis sont placées à l'occident de cette région, sur l'autre rive du Nil : elles sont aujourd'hui désertes, mais elles renferment les traces d'une ancienne civilisation. Au milieu de ce climat, dans la cinquième section, est située l'Abyssinie. Elle est traversée par une rivière[1] qui vient de l'autre côté de l'équateur et qui, après avoir passé derrière Macdachou, ville située au sud de la mer Indienne, se rend dans la Nubie, où elle se décharge dans le Nil, qui descend vers le Caire. Bien des gens se sont trompés au sujet de cette rivière, et ont cru qu'elle était la partie (supérieure) du Nil d'El-Comr. Ptolémée, qui en a fait mention dans son *Traité de géographie*, déclare qu'elle n'a rien de commun avec le Nil.

La mer de l'Inde, qui commence du côté de la Chine, se termine au milieu de la cinquième section de ce climat, dont elle couvre ainsi une grande partie. Le peu de population qui s'y rencontre habite, soit les îles de cette mer, qui sont, dit-on, au nombre de mille, soit sur les côtes méridionales, qui forment, du côté du sud, la limite du monde habitable[2], soit enfin sur ses côtes septentrionales. De celles-ci, le premier climat ne renferme que l'extrémité de la Chine, vers l'orient, et le pays du Yémen, placé dans la sixième section du climat, entre les deux mers qui, se détachant de la mer Indienne, se dirigent vers le nord ; nous voulons dire la mer de Colzom et celle de Fars.
P. 99. Entre ces deux golfes s'étend la péninsule des Arabes, qui comprend le

[1] Le Nil Bleu.

[2] Les géographes arabes et les géographes grecs, à l'exception de Strabon, pensaient que la côte orientale de l'Afrique se dirigeait vers l'est, à partir du cap Gardefui, et qu'elle se prolongeait jusqu'à l'Océan, vis-à-vis de la Chine.

Yémen, le canton de Chiher, situé vers le côté oriental et baigné par la mer Indienne, la province de Hidjaz, celle de Yemama et les contrées voisines. Nous parlerons encore de ces lieux en traitant du second climat et des climats suivants.

Sur le rivage occidental de cette mer, on rencontre le pays de Zalâ[1], qui fait partie des frontières de l'Abyssinie, et les déserts où les Bedja mènent une vie errante. Ces déserts sont au nord de l'Abyssinie, entre la montagne d'El-Alaki[2], dans le Saïd supérieur, et la mer de Colzom, qui dérive de la mer Indienne et se dirige vers l'Égypte. Dans cette mer, au-dessous de Zalâ, du côté du nord, on rencontre le détroit de Bab el-Mandeb. Auprès de ces parages, la mer se rétrécit par suite de l'obstacle que lui oppose la montagne d'El-Mandeb, laquelle s'élève au milieu de la mer de l'Inde, et s'étend sur la côte occidentale du Yémen, du midi au nord, sur une longueur de douze milles. La mer se rétrécit ainsi au point de n'avoir qu'une largeur d'environ trois milles. Ce détroit porte le nom de *Bab el-Mandeb*. C'est par là que passent les vaisseaux qui se rendent du Yémen à Suez, port voisin du Caire. Au-dessous (au nord) de Bab el-Mandeb, on trouve l'île de Souaken et celle de Dehlak. Vis-à-vis, du côté de l'ouest, sont les déserts que parcourent les Bedja, peuple de race noire. Sur le rivage oriental s'étend le Tehama du Yémen, où se trouve aussi la ville de Hali Ibn Yacoub[3]. Au sud du territoire de Zalâ, sur le rivage occidental de cette mer, s'étendent les villages de Berbera, qui se succèdent l'un à l'autre et qui, en suivant la côte méridionale de la mer, forment une courbe qui se prolonge jusqu'à la fin de la sixième section du climat. Dans leur voisinage, du côté de l'orient, se trouve le pays des Zendj; ensuite vient la ville de Macdachou, située P. 100.
sur la mer Indienne, du côté du midi. Cette ville regorge d'habitants; son état de civilisation est celui de la vie nomade, et l'on y voit beaucoup de marchands. Plus à l'est, se trouve le pays de Sofala, qui borde

[1] Ibn Khaldoun écrit زالع, à la place de زيلع, *Zeïla*, nom qui est mieux connu.

[2] Voyez la *Géographie d'Abou'lféda*, traduction de M. Reinaud, t. II, p. 166.

[3] Ville située près de la mer, entre le Yémen et le Hidjaz.

la rive méridionale de cette mer, dans la septième section du même climat. Ensuite, à l'orient de Sofala, sur le même rivage méridional, on rencontre le pays de Ouac-Ouac, qui s'étend, sans interruption, jusqu'à la fin de la dixième section du climat, à l'endroit où la mer Indienne sort de la mer Environnante.

Les îles de la mer Indienne sont très-nombreuses. La plus grande est celle de Serendîb (Ceylan), qui a une forme arrondie et renferme une montagne célèbre, la plus haute, dit-on, qui soit au monde. Cette île est placée vis-à-vis de Sofala[1]. Ensuite vient l'île de Comar[2], qui a une forme allongée et qui commence vis-à-vis de Sofala, en se dirigeant vers l'est, avec une forte inclinaison vers le nord. Elle s'approche, de cette manière, jusqu'aux côtes supérieures[3] de la Chine. Au sud, elle a les îles de Ouac-Ouac; à l'est, celles de Sîla[4]. D'autres îles, en très-grand nombre, se trouvent dans cette mer et produisent des parfums, des aromates[5], et même, dit-on, de l'or et des émeraudes. Ses habitants sont, presque tous, des idolâtres; ils obéissent à des rois dont le nombre est très-grand dans cette région. Sous le rapport de la civilisation, ces îles offrent des singularités que les géographes nous ont fait connaître. Sur le bord septentrional de cette mer, dans la sixième section du premier climat, s'étend la contrée du Yémen. Du côté de la mer de Colzom on trouve la ville de Zebîd,
P. 101. celle d'El-Mehdjem, le Tehama du Yémen, puis la ville de Sâda, résidence des imams zeïdiens[6]. Ce dernier endroit est assez loin

[1] Cette fausse orientation est une conséquence de la théorie indiquée dans la note 2, p. 118.

[2] Abou'lféda place cette île auprès du Zanguebar. Idrîci et son copiste Ibn Khaldoun la reculent beaucoup plus à l'est. C'est probablement une des grandes îles de l'archipel indien.

[3] J'ai déjà fait observer que, dans la partie géographique de cet ouvrage, l'auteur emploie le terme *supérieur* pour *méridional* et *inférieur* pour *septentrional*.

[4] De même que les îles Fortunées sont situées à l'extrémité occidentale de ce climat, les îles de Sîla, dit Abou'lféda, sont situées à l'extrémité orientale. M. Reinaud croit que ce sont les îles du Japon. (Voy. son édition de la *Relation des voyages* faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine, t. II, p. CLXIX du discours préliminaire.)

[5] Pour الافوية, lisez الافويه, pluriel de فوه.

[6] Sous le règne d'El-Mamoun l'Abba-

de la mer Occidentale et de la mer Orientale ; ensuite se trouve la ville d'Aden, au nord de laquelle est la ville de Sanâ. Plus loin, vers l'orient, est la région des Ahcaf et de Dhafar, puis la contrée de Hadramaout et le canton d'Es-Chiher, placé entre la mer Méridionale et la mer de Fars. Cette partie de la sixième section renferme ce que la mer a laissé à découvert dans la région centrale de ce climat. Dans la neuvième section se trouve encore une petite portion de terre restée à découvert, et, dans la dixième, une portion bien plus considérable. C'est là que sont les rivages supérieurs (méridionaux) de la Chine. On y voit, entre autres villes célèbres, celle de Khankou[1], vis-à-vis de laquelle, vers l'orient, sont les îles Es-Sîla, dont il a été fait mention. Ici se termine la description du premier climat.

LE SECOND CLIMAT.

Ce climat confine au côté septentrional du premier climat. Vis-à-vis son extrémité occidentale, dans la mer Environnante, sont deux îles qui font partie des îles Fortunées, dont il a été parlé plus haut. Dans[2] la partie supérieure (méridionale) de la première et de la deuxième section de ce climat se trouve le pays de Camnouriya[3]. Plus

cide, eut lieu la révolte d'Ibn es-Seraïa, qui voulut mettre sur le trône du khalifat un descendant d'Ali, nommé *Mohammed Ibn Ibrahîm el-Tabâtaba*. Cette tentative lui coûta la vie. El-Cacem er-Ressi, frère de Mohammed, s'enfuit dans l'Inde, où il mourut en l'an 245 (859-860 de J. C.). Son fils El-Hoceïn passa dans le Yémen et s'établit dans Sada, forteresse bâtie sur une montagne du même nom et située à l'est de Sanaa. Son fils Yahya s'y fit reconnaître comme chef spirituel et temporel de la secte des Zeïdiya et prit le titre d'*El-Hadi*. Ceci eut lieu en l'an 288. Ses enfants régnèrent après lui dans cette localité et firent souvent la guerre aux gouverneurs du Yémen. Dans le VIe siècle de l'hégire, ils se laissèrent enlever leur forteresse; mais ils continuèrent à maintenir leur indépendance et leurs prétentions à l'imamat, jusqu'à l'époque où Ibn Khaldoun écrivait. Dans une autre partie de son histoire, il donne une notice de cette famille. (Voy. ms. de la Bibl. imp. suppl. arabe, n° 742[4], t. IV, feuillet 50; pour la doctrine des Zeïdiya, voy. l'*Histoire des Berbers*, t. II, p. 499.)

[1] Le texte imprimé et les manuscrits portent خانكو; dans la Géographie d'Idrîci, ce nom est écrit خانقو, *Khancou*, la vraie leçon est خانفو, *Khanfou*. (Voy. sur cette ville la *Relation des voyageurs arabes, etc.* édition donnée par M. Reinaud, discours préliminaire, p. CIX et suiv.)

[2] Pour فى, lisez وفى.

[3] Selon M. Cooley, dans son *Negroland*, le nom de *Camnouriya* s'appliquait à cette

loin, du côté de l'orient, sont les parties supérieures (méridionales) du territoire de Ghana, puis le pays où les Zaghaoua, peuples nègres, vivent en nomades. Dans la partie inférieure (septentrionale) des mêmes sections[1] règne le désert de Nîcer[2], qui s'étend, sans interruption, d'occident en orient, et qui renferme de vastes solitudes, tra-
P. 102. versées par les marchands qui font le commerce entre le Maghreb et le pays des Noirs. C'est dans cette région que les peuples voilés, appartenant à la grande famille des Sanhadja, se livrent à la vie nomade. Ils forment un grand nombre de tribus, dont les principales sont les Guédala, les Lemtouna, les Messoufa, les Lamta et les Outrîga[3]. Sur la même ligne que ces déserts, du côté de l'orient, est le Fezzan, puis les pays que parcourent les Azgar[4], tribus berbères, et qui s'étendent jusqu'à la limite orientale de la partie supérieure (méridionale) de la troisième section du climat.

Plus loin, dans la troisième section, est la contrée des Koouar[5], peuple appartenant à la race nègre; ensuite vient une portion du pays habité par les Tadjoua. Dans la partie inférieure, c'est-à-dire septentrionale[6], de cette troisième section, se trouve comprise une lisière de la région occupée par les Oueddan. Directement à l'orient de cette localité est le territoire de Senteriya[7], autrement nommé *les Oasis intérieures*[8].

partie du grand désert qui a pour limite, du côté de l'occident, l'océan Atlantique, depuis le cap Blanc jusqu'au cap Bojador.

[1] Pour منها, lisez منهما.

[2] A la place de نيسرة, les manuscrits portent نيسر. Dans les manuscrits de la géographie d'Idrîci, on lit تيسر, *Tîcer;* نيسر, *Nîcer;* et نسير, *Necîr.* Abou'lfeda écrit يسر, mot qui peut se prononcer *Yecer, Yoser* ou *Isser.* Le désert qu'on désignait par ce nom était situé au nord de Tenboktou, sur la route du Maroc.

[3] Variantes : وتريله, *Outrîla;* ونزيكه, *Ounzîga;* وتزيله, *Oatzîla.* (Voy. l'*Histoire des Berbers,* t. II, p. 64, 104.)

[4] Les Berbers Azgar forment une branche de la grande tribu des Touaregs. Ils se tiennent aux environs de Ghat, à l'ouest du Fezzan.

[5] Les pays des Koouar est occupé maintenant par les Tibbou.

[6] Cette indication se trouve dans le texte de l'auteur.

[7] Senteriya, nommée aussi *l'oasis de Sîouch,* était autrefois célèbre par son temple, dédié à Jupiter Ammon.

[8] L'auteur confond ici deux localités tout à fait distinctes. (Voy. la *Description de l'Afrique* d'El-Bekri, p. 39 du tirage à part de ma traduction.)

La partie méridionale de la quatrième section embrasse le reste du pays des Tadjoua. Le milieu de cette même section est occupé par le Saîd, contrée située sur les deux rives du Nil. Ce fleuve, sorti du premier climat, où il prend sa source, se dirige vers la mer, et, entré dans cette section, il coule entre deux chaînes de montagnes, savoir : sur le bord occidental, la montagne des Oasis, et sur le bord oriental, le mont Mocattam. Dans sa partie supérieure, il passe auprès d'Esné et d'Erment, en traversant les territoires de ces villes, et il poursuit sa course jusqu'à Osîout et à Cous[1], puis à Soul[2]. Dans cet endroit, il forme deux bras : celui de droite se termine dans cette section de climat, auprès d'El-Lahoun, et celui de gauche auprès de Delas[3]. Entre ces deux bras sont comprises les parties supérieures de l'Égypte.

A l'orient du mont Mocattam on trouve les déserts d'Aîdab, qui s'étendent dans la cinquième section de ce climat jusqu'à ce qu'ils se P. 103.
terminent au rivage de la mer de Souîs (Suez). Cette mer, nommée aussi *la mer de Colzom,* sort de la mer Indienne et se dirige du midi au nord. Son rivage oriental, dans cette section, est formé par le Hidjaz, depuis le mont Yelemlem jusqu'au territoire qui dépend de Yathreb (Médine). La ville de la Mecque, que Dieu l'exalte ! est située au centre du Hidjaz. Son port est la ville de Djedda, située vis-à-vis d'Aîdab, qui est placée sur la rive occidentale de cette mer.

Dans la sixième section de ce climat, du côté de l'occident, est la contrée du Nedjd, dont la partie supérieure, du côté du midi, renferme Djorech et Tebala jusqu'à Okadh, qui se trouve plus au nord. Au-dessous de la contrée du Nedjd, règne le reste du pays de Hidjaz. Dans la même direction, vers l'orient, s'étendent les cantons de Nedjran et de Djened. Au-dessous est le pays de Yemama. Plus à l'est, et sur la même ligne que Nedjran, sont la province de Saba et Mareb,

[1] Le Nil passe auprès de Cous avant d'arriver à Osîout ou Sîout.

[2] Voyez l'*Edrisii Africa* de Hartmann, 2e édition, p. 510, et les *Mémoires sur l'Égypte*, de M. Quatremère, t. I, p. 405, 406.

[3] L'auteur regarde comme un bras du Nil le grand canal, appelé *Bahr Youçof.*

puis le territoire d'Es-Chiher, où cette section atteint la mer de Fars. Celle-ci est la seconde mer qui dérive de la mer Indienne; elle coule vers le nord, ainsi que nous l'avons dit, et passe dans cette section de climat en se détournant vers l'ouest. Dans le nord-est de la section, elle couvre un espace triangulaire, sur le côté méridional duquel est située la ville de Calhat, qui sert de port à Es-Chiher. Au-dessous (vers le nord), sur le rivage, s'étendent les provinces d'Oman et de Bahreïn.

Hedjer de Bahreïn se trouve à l'extrémité de cette section. Dans le haut[1] de la septième section et dans sa partie occidentale on voit une portion de la mer de Fars; l'autre portion se trouve dans la sixième section. La mer Indienne en couvre toute la partie supérieure (méridionale), et baigne les côtes du Sind jusqu'au Mekran inclusivement. Vis-à-vis du Mekran est le territoire de Touberan, qui appartient aussi au Sind. Cette contrée tout entière se trouve dans la partie occidentale de la (septième) section. De vastes déserts
P. 104. s'interposent entre l'Inde et le Sind. Ce dernier pays est traversé par un fleuve du même nom qui vient des contrées de l'Inde et va se décharger, au midi, dans la mer Indienne. La première des provinces indiennes qui se trouvent ensuite sur la mer de ce nom, et directement à l'est du Sind, est celle de Belhera[2]. Au-dessous (au nord) est la ville de Moltan, qui renferme l'idole pour laquelle les Indiens ont tant de vénération[3]; ensuite, au-dessous (au nord) de l'Inde, vient la partie supérieure (méridionale) du pays de Sidjistan.

Dans la huitième section, du côté de l'occident, on trouve le reste de la province de Belhera qui fait partie de l'Inde. Immédiatement à l'est s'étend le territoire de Candahar, puis le pays de Manîbar[4],

[1] Remplacez الاعلا par الاعلى; à la ligne suivante, renouvelez la correction.

[2] Le pays de Malwa. — M. Reinaud, dans le discours préliminaire de son édition de la *Relation des voyages des Arabes*, p. XCIV, a déterminé la position de Belhera.

[3] Voy. la *Relation des voyages, etc.* discours préliminaire, p. XLVI.

[4] Le Malabar. Idrîci, sur sa carte, donne très-peu de saillie à la péninsule de l'Inde, ce qui l'oblige à porter le Malabar à l'est du Malwa, au lieu de le placer au sud de ce pays.

qui se trouve dans la partie supérieure (méridionale) de cette section et qui borde la mer Indienne. Plus bas, du côté du nord, est la contrée de Kaboul. A l'est de Manîbar et de Kaboul est le pays de Kanoudj, qui se prolonge jusqu'à la mer Environnanté. La région qui se compose du Cachmîr intérieur et du Cachmîr extérieur est située à l'extrémité du climat.

Dans la partie occidentale de la neuvième section commencent les contrées de l'Inde ultérieure; elles se prolongent jusqu'au côté oriental de la même section, dont elles suivent la limite supérieure (méridionale) pour s'avancer dans la dixième section du climat. La partie inférieure (septentrionale) de la section embrasse une portion de la Chine renfermant la ville de Khîfoun[1]. Le pays de la Chine se prolonge de là, à travers toute la dixième section, jusqu'à la mer Environnante.

LE TROISIÈME CLIMAT. P. 105.

Ce climat confine au côté septentrional du second. Dans la première section et à un tiers de sa largeur, mesurée du côté méridional, se trouve le Deren[2] (l'Atlas), montagne qui la traverse de l'ouest à l'est et qui commence auprès de la mer Environnante. Cette montagne est habitée par des peuples berbères, dont le Créateur seul sait le nombre, ainsi qu'on le verra plus loin[3]. Sur le bord de la mer Environnante, dans l'intervalle qui sépare le Deren du second climat, est situé le *ribat*[4] de Massa[5], qui a, du côté de l'orient, les pays de Sous

[1] Pour خيفون, *Khîfoun,* il faut lire خنفون, *Khanfoun* ou خنفو, *Khanfou.* (Voy. ci-devant, p. 121, note 1.)

[2] Le mot *Deren* est une altération du mot *idraren,* pluriel berber d'*adrar* (montagne). Il se retrouve dans Strabon et dans Pline sous la forme *Dyrin.* (Voy. *Hist. des Berb.* t. IV, p. 579.)

[3] C'est-à-dire dans son *Histoire des Berbers.* (Voy. la traduction de cet ouvrage, t. II, p. 158 et suiv.) — [4] Le mot *ribat* signifie un poste militaire sur la frontière d'un pays. Dans la prononciation vulgaire de l'Afrique septentrionale, on dit *rabat.*

[5] Massa ou Masset, le *Masatat* de Pline, est situé sur une rivière qui porte le même nom et dont l'embouchure est à une journée de marche au sud de celui du Ouad-Sous.

et de Noul[1]. Directement à l'est de ces contrées se trouve le pays de Derâ et le canton de Sidjilmessa, puis une partie du désert de Nîcer, région dont nous avons déjà parlé en traitant du second climat. Dans cette section du climat, le Deren domine toutes ces contrées.

La partie occidentale de cette chaîne offre peu de cols et de passages; mais ses gorges deviennent plus fréquentes à mesure que la montagne s'approche du Molouîa, où elle se termine. Dans cette partie[2] sont les tribus de Masmouda et de Sekcîoua, qui habitent auprès de la mer Environnante; après elles, se trouvent les Hintata, puis les Tînmelel, puis les Guedmîoua, puis les Heskoura; avec ceux-ci s'arrête la population masmoudienne de la montagne. Ensuite viennent les tribus de Zanaga, qui forment un peuple sanhadjien[3]. Vers l'extrémité de cette partie de la montagne habitent quelques tribus zenatiennes[4], et, immédiatement au nord, s'élève le mont Auras, appelé aussi *la montagne des Kétama*[5]; ensuite on trouve plusieurs autres peuples berbères, qui seront mentionnés à leurs places[6].

P. 106. Dans la partie occidentale de cette section, la montagne de Deren domine les pays du Maghreb el-Acsa, qui la touchent du côté du nord. Dans le sud de cette contrée sont les villes du Maroc, d'Aghmat et de Tedla. Le *Ribat* d'Asfi et la ville de Sla (*Salé*) sont situés sur la mer Environnante et appartiennent aussi au Magreb el-Acsa. A l'est[7] de la province de Maroc, on trouve les villes de Fez, de Miknaça (Mequinez), de Taza (*Tèza*) et de Casr-Kotama[8]. Tout cela

[1] Les géographes et les historiens arabes écrivent tous ce mot avec la lettre *l*. Ce sont les Européens qui écrivent *Noun*.

[2] L'auteur veut dire *dans la partie occidentale*.

[3] Voy. l'*Histoire des Berbers*, t. II, p. 121 et suiv.

[4] Voy *ibid.* t. III, p. 179 et suiv.

[5] L'auteur suppose que la chaîne de l'Atlas se prolonge jusqu'à la Cyrénaïque, et que l'Auras en fait partie. Les Kétama occupaient le vaste territoire qui est situé entre Bougie, Bone, Constantine, les Zîban et Setîf.

[6] Il s'agit des Louata. (Voy. l'*Histoire des Berbers*, t. I, p. 232 et suiv. c'est là que l'auteur renvoie le lecteur.)

[7] Lisez *au nord*. — On sait que, dans les cartes arabes, l'orientation des provinces marocaines est fausse.

[8] Casr Kotama, appelé aussi *El-Casr'l-Kebîr*, l'*El-Cassar* des Européens, est une ville forte située sur la route de Tanger à

forme le pays que les habitants appellent le *Maghreb el-Acsa* (l'extrême occident). Sur le bord de la mer Environnante, ce pays possède encore les villes d'Asîla[1] et d'El-Araïch. Directement à l'orient est situé le Maghreb el-Aousat (l'occident central), dont la capitale est Tilimcen (Tlemcen). Sur ses côtes, qui sont baignées par la mer Romaine, s'élèvent les villes de Honeïn[2], d'Ouhran (Oran) et d'El-Djezaïr (Alger). En effet, la mer Romaine sort de la mer Environnante, à travers le détroit de Tanger, passage situé à l'extrémité occidentale de la quatrième section de ce climat. Elle se dirige vers l'orient et se termine aux côtes de la Syrie. Après avoir quitté ce détroit resserré, elle ne tarde pas à s'élargir vers le midi et vers le nord, au point de pénétrer, d'un côté, dans le troisième climat et, de l'autre, dans le cinquième; aussi beaucoup de villes du troisième climat sont situées sur le rivage de cette mer. La première est Tanger, puis El-Casr es-Saghîr[3], puis Ceuta, puis Badis, puis Ghassaça[4]. La mer s'étend de là jusqu'à la ville d'Alger. Bedjaïa (Bougie), située à l'est de celle-ci, est aussi sur le bord de la mer. Cosantîna[5] (Constantine) est à l'orient de Bougie, et à une journée de marche de la mer; elle se trouve vers l'extrémité de la première section du troisième climat. Au midi de cette contrée, en se dirigeant vers le sud du Maghreb central, on trouve la ville d'Achîr[6], située sur la montagne de Tîteri[7]; puis la ville d'El-Mecîla; puis le Zab, province dont la capitale, Biskera, est

Fez. (Voy. l'*Histoire des Berbers*, t. I, à la table géographique.)

[1] Tous les manuscrits portent اصيله, *Asîla*, et c'est la bonne leçon. La forme ارصيلا, *Arzîla*, ne se trouve dans aucun ouvrage arabe. Il est vrai que les Européens écrivent *Arzille*, mais ce n'est pas là le nom de la ville, tel que les indigènes le prononcent et l'écrivent.

[2] Honeïn était bâtie sur le cap auquel nos cartes donnent les noms d'*Onaï, Noé, Hone, etc.* et qui est situé entre l'embouchure de la Tafna et Djamâ Ghazouat, ville nommée par les Français *Nemours.*

[3] Château fort situé sur le bord de la mer, entre Tanger et Ceuta. (Voy. dans l'*Hist. des Berbers*, la table géographique.)

[4] Voy. *Hist. des Berb.* t. I, p. LXXXIII.

[5] Ce nom s'écrit en arabe قسنطينة (Cosantîna).

[6] Pour شير, lisez اشير.

[7] Les traces de la ville d'Achîr se voient encore sur le Kef el-Akhdar, montagne située entre la province de Tîteri et le désert. (Voy. Bekri, p. 144, et l'*Hist. des Berbers*, t. II, p. 490.)

située au pied de l'Auras, montagne qui se rattache au Deren (la
P. 107. chaîne de l'Atlas), comme nous l'avons dit. Cela a lieu vers l'extrémité orientale de cette section.

La seconde section du climat dont nous traitons ici ressemble à la première, en ce que, vers le tiers de sa largeur, mesurée du sud, le Deren la traverse de l'ouest à l'est, et la partage en deux portions. Une partie considérable de cette section, du côté du nord, est occupée par la mer Romaine. Toute la partie occidentale de la portion qui se trouve au sud du Deren consiste en déserts; la partie orientale renferme la ville de Ghadamès. A l'orient, sur la même ligne, est le pays de Oueddan, dont une lisière appartient au second climat, ainsi qu'on l'a vu plus haut. La portion de cette section qui se trouve au nord du Deren, entre cette chaîne de montagnes et la mer Romaine, renferme, du côté de l'occident, le mont Auras, Tebessa (Teveste) et Lorbos (Laribus). Sur le rivage de cette mer est située la ville de Bouna (Bône). Du côté de l'orient, et sur la même ligne que ces contrées, se trouvent la province d'Ifrîkiya, la ville de Tounis (Tunis), située auprès de la mer, puis Souça, puis El-Mehdiya. Au midi, et au pied du mont Deren s'élèvent les villes du Djerîd, telles que Touzer, Cafsa et Nefzaoua[1]. Entre cette région et le littoral sont situées la ville de Cairouan, la montagne d'Ouchelat[2] et Sobeitla. Immédiatement à l'orient de ce pays, la province de Tripoli s'étend sur le bord de la mer Romaine. Vis-à-vis, dans la direction du midi, on voit les montagnes des Demmer (Ghorian). Les Maggara, branche de la tribu des Houara, demeurent auprès du Deren[3]. Vis-à-vis de cette montagne, et à l'extrémité de la portion méridionale de la section, se trouve la ville de Ghadamès. A l'extrémité orientale[4] de la section est la Soueïca d'Ibn Metkoud, située sur le bord de la mer; au midi

[1] Pour نفراوة, lisez نفزاوة.

[2] Voy. l'*Hist. des Berbers*, t. I, p. 307.

[3] C'est-à-dire auprès du groupe de montagnes situées au nord d'El-Mecîla et du Hodna. Les ruines de Maggara, appelé maintenant *Mogra*, se voient à cinq ou six lieues à l'est d'El-Mecîla. Ce fut de cette ville qu'El-Maccari, l'historien de l'Espagne, tira son surnom.

[4] Pour الشمرق, lisez المشرق.

de cet endroit s'étendent les plaines de Oueddan, fréquentées par les Arabes nomades.

La troisième section du troisième climat est traversée, ainsi que les précédentes sections, par la chaîne de Deren; mais, à son extrémité, cette montagne fait un coude vers le nord, et se prolonge ainsi P. 108.
jusqu'à la mer Romaine. Dans cet endroit, elle porte le nom de *cap Aouthan*[1]. Une partie considérable de cette section, du côté du nord, est occupée par la mer Romaine, qui s'avance jusqu'à un endroit où elle n'est séparée du Deren que par une très-faible distance. Au delà de cette montagne, vers le sud et l'ouest, s'étend le reste du pays de Oueddan et de la contrée parcourue par les Arabes. Ensuite vient la Zouîla d'Ibn Khattab, puis des sables et des déserts, qui se prolongent jusqu'à l'extrémité orientale de la section. Entre la montagne et la mer, du côté de l'ouest, est la ville maritime de Sort; plus loin sont des solitudes et des déserts, parcourus par les Arabes nomades; puis viennent Adjdabiya, Barca, ville située à l'endroit où la montagne fait le coude, et Tolomeitha, placée sur le rivage. A l'est de l'endroit où la montagne change de direction sont les pâturages que parcourent les Heïb et les Rouaha, et qui s'étendent jusqu'à la fin de cette section du troisième climat.

Dans la quatrième section du troisième climat, vers l'extrémité occidentale de son côté méridional[2], se trouvent les déserts de Bernîc[3] et, plus bas (vers le nord), la contrée que parcourent les Heïb et le Rouaha; ensuite la mer Romaine occupe une partie de cette section et s'avance vers le sud, jusqu'auprès de la limite méridionale de la section. Le territoire qui s'étend de là jusqu'à l'extrémité de la section consiste en déserts, fréquentés par des Arabes nomades. Sur la prolongation de cette ligne, vers l'orient, est le pays de Faïyoum, situé à l'embouchure d'une des deux branches qui dérivent du Nil. Cette branche passe auprès d'El-Lahoun, lieu de la province de Saîd,

[1] L'extrémité septentrionale de la Cyrénaïque. Sur nos cartes ce cap porte le nom de *cap Razat*.

[2] Pour الاعلا, lisez الاعلى.

[3] L'ancienne Bérénice, appelée maintenant *Ben-Ghazi*.

et situé dans la quatrième section du troisième climat, et de là elle va se jeter dans le lac du Faïyoum. Directement à l'est, se trouvent le territoire de l'Égypte et sa fameuse capitale, laquelle s'élève sur le second bras du Nil, celui qui passe devant Delas; localité située auprès du Saîd, à l'extrémité de la seconde section. Ce bras se partage une se-
P. 109. conde fois au-dessous de Misr (le vieux Caire), et forme deux branches qui partent de Chetnouf[1] et de Zefta. Celle de droite se divise, devant Terout[2], en deux autres bras. Ils se déchargent tous[3] dans la mer Romaine. A l'embouchure du plus occidental de ces bras est située la ville[4] d'Alexandrie; sur celle du bras du milieu s'élève la ville de Rechîd (Rosette), et sur celle du bras oriental, la ville de Dimyat (Damiette). L'espace compris entre Misr et le Caire, d'une part, et, de l'autre, les rivages de la mer qui limitent les parties basses du pays de l'Égypte, est rempli tout entier par des lieux habités et des terres cultivées.

La cinquième section de ce climat renferme la Syrie, ou, au moins[5], la plus grande partie de ce pays, ainsi que je l'exposerai.

En effet, la mer de Colzom se termine au sud-ouest de la Syrie, auprès de Suez. Après s'être détachée de la mer Indienne pour se diriger vers le nord, elle se détourne ensuite[6] vers l'occident. Il en résulte qu'une partie très-allongée de cette mer tombe dans la section qui nous occupe, et que son extrémité occidentale se trouve auprès de Suez. Après cette ville on rencontre, sur cette partie de la mer, la montagne de Faran, puis celle de Tor (le Sinaï), puis Aïla, qui est la ville de Madian, et enfin El-Haura, placée à l'extrémité de la section. A partir de là le rivage de cette mer prend une direction méridionale, et longe le pays du Hidjaz, ainsi que nous l'avons dit plus haut en traitant de la cinquième section du second climat. Dans la partie septentrionale de la section dont nous parlons ici, la

[1] La bonne leçon est شطنوف.

[2] Variante, قرمط; il faut probablement lire ترنوط, *Ternout*.

[3] Pour جميعها, lisez جميعها.

[4] Pour بلاد, lisez بلد.

[5] Pour واكثرها, lisez او اكثرها.

[6] Pour اخر, lisez اخرًا. L'édition de Boulac porte اخذًا.

mer Romaine occupe un espace considérable du côté de l'occident, et touche aux villes d'El-Ferma et d'El-Arîch. Son extrémité est très-rapprochée de Colzom. Entre les deux mers il ne reste, pour ainsi dire, qu'une espèce de porte par laquelle on doit passer pour se rendre en Syrie. A l'occident de ce passage s'étend la plaine de l'Égarement, où l'herbe ne pousse pas, et dans laquelle, suivant le Coran, P. 110. les Israélites menèrent une vie errante pendant quarante ans, après leur sortie de l'Égypte et avant leur entrée en Syrie. La portion de la mer Romaine comprise dans cette section du climat embrasse une partie de l'île de Chypre; le reste de cette île appartient au quatrième climat, ainsi que nous le dirons plus bas. Sur le rivage de cette portion de mer, près de l'endroit où elle se rapproche de la mer de Suez, s'élèvent El-Arîch, à l'extrême frontière de l'Égypte, et Ascalan (Ascalon). Dans l'intervalle qui sépare ces deux villes se trouve l'extrémité de la mer Romaine, qui se détourne alors pour entrer dans le quatrième climat auprès de Tarablos (Tripoli) et Arca. Parvenue jusqu'à cette localité, la partie de la mer Romaine comprise dans cette section cesse de se diriger vers l'est, et c'est là que sont placées presque toutes les villes maritimes de la Syrie : ainsi, à l'orient d'Ascalon, en se détournant un peu vers le nord, on trouve la ville de Caiseriya (Césarée); puis, dans la même direction, la ville d'Akka (Saint-Jean-d'Acre); puis Sour (Tyr), puis Saîda (Sidon), puis Arca. Plus loin, la côte de cette mer se tourne vers le nord, et entre dans le quatrième climat.

Derrière les villes situées sur la portion de la mer qui appartient à cette section s'étend une vaste montagne qui part de la ville d'Aïla, près de la mer de Colzom, et se dirige vers le nord, en s'écartant un peu vers l'est, jusqu'à ce qu'elle dépasse cette partie du climat. On la nomme *la montagne de Lokam* (Djebel el-Lokam); elle forme comme une barrière entre l'Égypte et la Syrie. A son extrémité, près d'Aïla, est l'*acaba* (défilé) par lequel passent les pèlerins qui se rendent de l'Égypte à la Mecque. Plus loin, dans la direction du nord, est (Hébron), la sépulture d'(Abraham) El-Khalîl (c'est-à-dire l'ami de Dieu).

Elle est située près de la montagne de Charat, qui, partant de la mon-
P. ١١١. tagne de Lokam, au nord de l'*acaba,* se dirige vers l'orient, et fait ensuite un petit détour. Là, à l'est de cette montagne, est le pays d'El-Hidjr, la contrée des Thamoud, Teima, et Doumet el-Djendel, qui forment la partie septentrionale du Hidjaz. Plus au sud se trouvent la montagne de Radoua et les forteresses de Khaibar. Entre la montagne de Charat et la mer de Colzom s'étend le désert de Tebouk. Au nord du Charat, près de la montagne de Lokam, est située la ville d'El-Cods (Jérusalem), puis El-Ordonn (le Jourdain), puis Taberiya (Tibériade). A l'orient est la province d'El-Ghour, qui s'étend jusqu'à Adraat, et le Hauran. Sur la même ligne, du côté de l'est, il y a Doumet el-Djendel, qui marque la limite de cette section du climat et celle du Hidjaz. Près du détour que le mont Lokam fait vers le nord, à l'extrémité de cette section, on trouve la ville de Damas, située vis-à-vis de Sidon et de Beirout, villes qui touchent à la mer. Le mont Lokam passe entre ces villes et Damas. Sur la même ligne que Damas, du côté de l'orient (du nord), est la ville de Baalbek, puis celle d'Emessa (Hems), située vers l'extrémité septentrionale de cette section, à l'endroit où elle coupe la montagne de Lokam. A l'orient de Baalbek et d'Emessa on rencontre la ville de Tadmor (Palmyre), et un désert qui s'étend jusqu'à la fin de la section et qui est habité par des tribus nomades.

La partie méridionale de la sixième section est occupée par des déserts, où les Arabes s'adonnent à la vie nomade. Ces déserts, placés au-dessous (au nord) des provinces du Nedjd et de Yemama, entre la montagne de El-Aredj et (le pays) de Dimar[1], se prolongent jusqu'à El-Bahreïn et Hedjer, sur le rivage de la mer de Fars. Dans la partie septentrionale de cette section, au-dessous des déserts fréquentés par les nomades, on trouve la ville d'El-Hîra, celle de Cadeciya, et les marais dans lesquels l'Euphrate verse ses eaux. Plus loin, vers l'orient, est la ville d'El-Basra (Bassora). C'est dans cette section que se ter-

[1] Je lis الضمار, avec deux manuscrits et le dictionnaire géographique intitulé *Meraced el-Ittilâ.*

mine la mer de Fars. Dans sa partie septentrionale se trouvent[1] Abbadan et El-Obolla. Non loin d'Abbadan, le Tigre se décharge dans cette mer, après s'être divisé en plusieurs branches, et en avoir reçu d'autres provenant de l'Euphrate. Toutes ces eaux se réunissent près P. 112.
d'Abbadan, et vont tomber dans la mer de Fars. Ce bassin est très-large dans la partie méridionale de cette section, dont il serre de très-près la limite orientale, et à l'endroit où son extrémité touche à la limite septentrionale de la section, il devient étroit. Sur son bord occidental sont les cantons inférieurs d'El-Bahreïn, de Hedjer et d'El-Ahsa. A l'ouest de ces contrées on trouve El-Khatt, Ed-Dimar et le reste de la province de Yemama. Sur son rivage oriental sont les contrées maritimes de la province de Fars. Les montagnes d'El-Cofs, qui font partie du Kerman, se trouvent au delà et au nord de cette mer, vers l'extrémité orientale de la même section; elles dominent la partie de cette mer qui s'étend vers l'est, et passent derrière elle du côté du sud, sans quitter la section. Au-dessous (au nord) de Hormuz, sur le bord de cette mer, sont les villes de Sîraf et de Nedjeïrem. A l'orient, vers l'extrémité de la section et au-dessous de Hormuz, on trouve plusieurs villes de la province de Fars, telles que Sabour, Darabguird, Fesa, Istakher, Chahdjan et Chîraz, capitale de tout le pays. Au-dessous de la province de Fars, en allant vers le nord et à l'extrémité de cette mer, est situé le Khouzistan[2], qui renferme El-Ahouaz, Toster, Djondi-Sabour, Es-Sous, Ram-Hormuz et autres villes. Arradjan est sur la limite qui sépare le Fars du Khouzistan. A l'orient de cette dernière province s'élèvent les montagnes des Kurdes, qui se prolongent sans interruption jusqu'aux environs d'Ispahan. C'est là qu'habitent les Kurdes; mais les lieux qu'ils parcourent avec leurs troupeaux sont situés au delà, dans la province de Fars. Cette région est désignée par le nom d'*Ez-Zomoum*[3].

[1] Pour منه, lisez عند.

[2] Pour خورستان, lisez خوزستان, ici et plus loin.

[3] Le mot *zomoum*, dont le singulier est *zemm*, désigne les cantonnements des Kurdes. Dans chaque *zemm* se trouvent plusieurs villages ou villes. (Voy. la *Géographie d'Idrîci*, t. I, p. 406.) Dans le

La septième section de ce climat renferme, dans la partie du sud-ouest, le reste des montagnes d'El-Cofs. Tout auprès, au midi
P. 113. et au nord, s'étendent les provinces de Kerman et de Mekran. Parmi les villes de ces contrées on distingue celles d'Er-Roudan, Es-Sîrdjan[1], Djîreft, Biredcîr[2] et El-Fehredj. Au nord de la province de Kerman on trouve le reste de la contrée de Fars, qui se prolonge jusqu'aux environs d'Ispahan, ville située dans le nord-ouest de cette section. Le Sidjistan, qui est à l'orient du Kerman et du Fars, s'étend vers le midi, pendant que le pays de Kouhistan se prolonge vers le nord. Entre le Kerman, le Fars, le Sidjistan et le Kouhistan, au milieu de cette section, règne un grand désert, qui, étant presque impraticable, n'offre qu'un petit nombre de routes. Le Sidjistan renferme Bost, Tac et autres villes. Le Kouhistan fait partie du Khoraçan. La mieux connue de ses villes, celle qui porte le nom de Serakhs, occupe l'extrémité de cette section.

La huitième section renferme, à l'occident et au sud, les territoires fréquentés par les Khildj, peuple nomade appartenant à la race turque. Cette région confine, du côté de l'ouest, avec la province de Sidjistan, et, du côté du midi, avec Kaboul, contrée de l'Inde. Au nord de ces déserts est le Ghaur, pays de montagnes dont la capitale, Ghazna (Guizné), est l'entrepôt du commerce avec l'Inde. A l'extrémité septentrionale du Ghaur est le canton d'Asterabad. Plus au nord, et jusqu'à l'extrémité de cette section s'étend le territoire de Hérat, situé au centre du Khoraçan et renfermant les villes d'Isferaïn, de Cachan, de Bouchendj, de Merv er-Roud, de Talecan et de Djouzdjan. Le Khoraçan se termine là, aux bords du fleuve Djeïhoun. Dans le Khoraçan, sur la rive occidentale du Djeïhoun se trouve la ville de Balkh, et, sur la rive orientale, la ville de Termid.
P. 114. Balkh était autrefois la capitale de l'empire des Turcs. Le Djeïhoun

dictionnaire géographique intitulé *Meraced el-Ittilâ*, ce mot est écrit *remm*, et il est placé sous la lettre *R*. Selon le même ouvrage, il y a un village nommé *Zemm* qui est situé entre le Djeïhoun et Termid.

[1] Pour الشيرجان, lisez السيرجان.

[2] Pour تردشير, lisez بردسير, avec deux manuscrits et le *Meraced el-Ittilâ*.

prend sa source à Oukhan[1], dans le Badakhchan, province qui confine à l'Inde. Il prend naissance vers l'extrémité orientale de la partie méridionale de cette section; bientôt après il fait un détour vers l'ouest, et, arrivé dans le milieu de la section, il reçoit le nom de *Kharbat*[2]; ensuite il se dirige vers le nord, traverse le Khoraçan, et continue à suivre la même direction jusqu'à ce qu'il se jette dans le lac de Kharizm, situé, comme nous le dirons, dans le cinquième climat. En cet endroit, où il change de cours au milieu de cette section, il reçoit, tant du côté du nord que du côté du midi, les eaux de cinq grandes rivières qui lui arrivent des contrées d'El-Khottel[3] et d'El-Ouakhch; d'autres descendent des montagnes d'El-Bottam, situées également à l'est du fleuve et au nord d'El-Khottel; aussi le Djeïhoun s'élargit à un degré extraordinaire. Parmi les cinq rivières qui viennent ainsi le grossir, on distingue le Ouakhch-ab, qui, sorti du Tibet, pays situé au sud-est de cette section, se dirige vers l'ouest, en s'inclinant vers le nord. Là, en travers de son cours, se trouve une chaîne de montagnes qui, passant au milieu de la partie méridionale de cette section, se dirige ensuite vers l'est en s'inclinant vers le nord, et entre dans la neuvième section du climat, non loin de la limite septentrionale de celle-ci. Elle longe le Tibet et, parvenue au sud-est de la section, elle forme la séparation entre le pays des Turcs et celui de Khottel[4]. Elle ne présente qu'un seul passage, au milieu de la partie orientale de la section. Dans cet endroit Fadl, fils de Yahya (le Barmekide), fit construire un rempart muni d'une porte, comme le rempart de Yadjoudj (Gog). P. 115.
Lorsque le fleuve de Ouakhch-ab sort du Tibet et rencontre cette montagne, il coule au-dessous d'elle dans un souterrain d'une longueur immense, puis il traverse le pays d'El-Ouakhch et va se décharger dans le Djeïhoun, auprès de Balkh. Ce dernier fleuve se

[1] L'édition de Boulac porte وجار *Oudjar*; peut-être faut-il lire وخّاب, *Oukkhab*. Idrîci paraît avoir écrit وجان, *Oudjan*.

[2] Variantes : خرباب , *Kharbab*, خرناب, *Kharnab*, et خرياب, *Khariab*, dans la traduction de la *Géographie d'Idrîci*.

[3] Pour الجيل, lisez الختل.

[4] Pour الجبل, lisez الختل.

dirige ensuite vers le nord, passe auprès de Termid et entre dans le pays d'El-Djouzdjan. A l'orient de la contrée de Ghour, entre elle et le fleuve Djeïhoun, s'étend le canton de Bamian, qui fait partie du Khoraçan. Là, sur le bord oriental du fleuve, on trouve le pays d'El-Khottel[1], formé en grande partie de montagnes, et la province d'El-Ouakhch. Celle-ci a pour limite, du côté du nord, les montagnes d'El-Bottam, qui s'étendent depuis la frontière du Khoraçan vers l'est en passant à l'occident du Djeïhoun; elles atteignent alors la grande montagne derrière laquelle est situé le Tibet, et sous laquelle coulent les eaux du Ouakhch-ab. Les deux chaînes se réunissent auprès de l'endroit où El-Fadl, fils de Yahya, construisit la porte. Le Djeïhoun passe entre ces montagnes et reçoit plusieurs autres rivières, telles que la rivière du pays d'El-Ouakhch, qui se décharge dans ce fleuve, sur la rive orientale, et au nord d'Et-Termid. La rivière Balkha sort des montagnes d'El-Bottam, auprès de Djouzdjan et verse ses eaux dans le Djeïhoun, sur la rive occidentale. A l'ouest de ce fleuve est située la ville d'Amol, qui fait partie du Khoraçan. A partir de là, la rive orientale est formée par les pays de Soghd et d'Osrouchna[2], qui appartiennent à la contrée des Turcs. A l'est se trouve aussi le pays de Ferghana, qui se prolonge vers l'orient, jusqu'à l'extrémité de la section. Toute la contrée des Turcs est bornée, au nord, par les montagnes d'El-Bottam.

Dans la partie occidentale de la neuvième section du climat, s'étend le Tibet, qui se prolonge jusqu'au milieu de la section. Au midi se trouve l'Inde, et, à l'orient, la Chine, qui s'étend jusqu'à l'extrémité
P. 116. de la section. Dans la partie inférieure (septentrionale) de cette section, au nord du Tibet, est située la contrée des Kharlokh, peuple de race turque. Leur pays s'étend vers le nord jusqu'à l'extrémité de la section. A l'occident il confine à la province de Ferghana; à l'orient, il a pour limite le pays des Taghazghaz, autre peuple turc, dont le territoire s'étend jusqu'à l'extrémité orientale et septentrionale de cette section.

[1] Pour الجبل, lisez الختل. — [2] Pour اشروسنه, lisez اسروشنه.

Toute la partie méridionale de la dixième section est occupée par la région septentrionale de la Chine. Dans le nord de cette section est situé le reste du territoire des Taghazghaz, à l'orient duquel est le pays des Khirkhîz[1], autre peuple de race turque. Cette dernière région s'étend jusqu'à la limite orientale de la section. Au nord du pays des Khirkhîz est celui des Keïmak, autre peuple turc. Vis-à-vis de ces deux contrées, dans la mer Environnante, se trouve la presqu'île des Rubis (Yacout), qui est entourée d'un cercle de montagnes ; on ne peut pas y arriver parce que la montagne n'offre aucun passage, et qu'il serait extrêmement difficile d'en gravir les flancs extérieurs. Cette île renferme des serpents dont la morsure est mortelle et une grande quantité de graviers composés de rubis. Les habitants des contrées voisines ont été assez bien inspirés pour trouver le moyen d'en retirer une partie de ces pierreries[2]. Ces contrées sont situées dans la neuvième et la dixième section du climat, au delà du Khoraçan et du pays de Khottel; elles offrent un vaste champ de parcours aux Turcs, nation composée d'une multitude de peuples nomades, qui élèvent des chameaux, des moutons, des bœufs et des chevaux ; ces troupeaux leur fournissent des montures et servent à leur nourriture. Dieu seul, qui a créé ces peuplades, peut en connaître le nombre. On y trouve des musulmans qui habitent aux environs du Djeïhoun. Ils font la guerre aux peuples de la même race qui s'adonnent à l'idolâtrie, et enlèvent chez eux des prisonniers, qu'ils vendent aux nations du voisinage. Ils sortent quelquefois de leur pays pour se rendre dans le Khoraçan, l'Inde et l'Irac.

LE QUATRIÈME CLIMAT. P. 117.

Ce climat confine au troisième du côté du nord. La partie occidentale de la première section est occupée par une portion de la mer Environnante qui s'étend depuis la limite méridionale de cette section jusqu'à sa limite septentrionale. Au nord de la ville de Tanger,

[1] Ce nom est ponctué diversement dans les manuscrits.

[2] Ce moyen est indiqué dans le second voyage de Sindbad.

qui s'élève sur le bord méridional de cette portion de mer, est l'endroit où la mer Romaine se détache de la mer Environnante et traverse un canal étroit, dont la largeur, prise entre Tarifa ou Algésiras, du côté septentrional, et Casr el-Medjaz ou Ceuta, du côté méridional, est d'environ douze milles. Cette mer se dirige vers l'orient jusqu'à ce qu'elle arrive au milieu de la cinquième section du quatrième climat. Dans sa marche, elle s'élargit graduellement, de manière à occuper les quatre premières sections du climat et une partie de la cinquième. Des deux côtés elle envahit également une partie du troisième climat et du cinquième. Cette mer, qui porte aussi le nom de *mer Syrienne,* renferme plusieurs îles, dont les plus considérables, du côté de l'occident, sont Yabiça (Iviça), Maïorca, Minorca; puis viennent la Sardaigne, et la Sicile, qui est la plus grande de toutes: ensuite Beloboun̈ès (le Péloponnèse), Crète et Chypre. Nous parlerons de ces îles en traitant des sections du climat dans lesquelles elles sont situées. A l'extrémité de la troisième section de ce climat, le golfe de Venise se détache de cette mer et se dirige vers le nord, jusqu'au milieu de la section; alors elle se tourne vers l'ouest et va se terminer dans la seconde section du cinquième climat. A l'extrémité orientale de la quatrième section du même climat, la mer Romaine donne naissance au canal de Constantinople, qui se dirige vers le nord en se rétrécissant de manière à n'avoir en largeur qu'une
P. 118. portée de flèche. Parvenu ensuite aux limites de ce climat, ce canal entre dans la quatrième section du sixième; ensuite il se détourne vers la mer de Nîtoch (la mer Noire) et, se prolongeant vers l'orient, il remplit toute la cinquième section du sixième climat et la moitié de la sixième. Plus loin nous reviendrons là-dessus.

Quand la mer Romaine sort de la mer Environnante en suivant le détroit de Tanger, et qu'elle s'élargit au point d'entrer dans le troisième climat, il reste au midi de ce canal une petite portion de cette première section. Là se trouve la ville de Tanger, située à l'endroit où les deux mers se réunissent; ensuite vient Sibta (Ceuta), placée sur la mer Romaine, puis Tîtaouîn (Tetouan), puis Badis;

ensuite on retrouve la mer, qui occupe le reste de cette section du côté de l'orient, et qui s'étend au delà dans la troisième section. La partie de la première section qui renferme la population la plus nombreuse est celle qui est au nord du détroit. Elle se compose tout entière de provinces de l'Andalos (l'Espagne). Du côté de l'occident, entre la mer Environnante et la mer Romaine, se trouve d'abord la ville de Tarîf (Tarifa), située à l'endroit de la jonction des deux mers. Plus à l'est, sur le rivage de la mer Romaine est El-Djezîret el-Khadra (l'île Verte, Algésiras); ensuite vient Malaga, puis El-Monekkeb (Almuñecar), puis El-Meriya (Alméria). Au delà, vers l'occident et dans le voisinage de la mer Environnante, on rencontre Cherîch (Xérès) et Lebla (Niebla), vis-à-vis desquelles, dans cet océan, est l'île de Cadis (Cadix). A l'orient de Xérès et de Niebla sont Ichbîliya (Séville), Ecidja (Ecija), Cortoba (Cordoue), Mortella (Montilla), Gharnata (Grenade), Djïan (Jaën), Obeda (Ubeda), Ouadi Ach (Guadix) et Basta (Baza). Au-dessous, du côté de l'occident et auprès de la mer Environnante, on trouve les villes de Chent-Meriya (Sainte-Marie des Algarves) et Chelb (Silves). A l'orient de ces deux places, sont Batalious (Badajoz), Merida, Iabora (Evora), Ghafec, Tordjêla (Truxillo) et Calât-Rebah (Calatrava). Au-dessous, vers l'ouest et dans la proximité de la mer Environnante, s'élève la ville d'Ochbouna (Lisbonne), située sur le fleuve du Tadja (Tage). A l'est de celle-ci sont les villes de Chenterîn (Santarem) et de Coria, P. 119.
placées sur la même rivière, puis Cantaret es-Seïf (le pont de l'Épée, Alcantara[1]). Directement à l'est de Lisbonne s'élève le Chârat (Sierra), chaîne de montagnes qui se dirige vers l'orient en suivant la limite septentrionale de la section, et se termine à Medina Salem (Medina-Celi), située au delà du milieu de cette section. Au pied de ces montagnes se trouve la ville de Talabeira (Talavera), placée à l'orient de Coria, puis Toleïtela (Tolède), puis Ouadi 'l-Hidjara (la rivière de pierres, Guadalaxara), puis Medîna Salem. Entre le commencement de cette chaîne et Lisbonne est la ville de Colom-

[1] Alcantara est située entre Coria et Santarem.

riya (Coïmbre). Voilà pour l'Espagne occidentale. Passons à l'Espagne orientale : sur le rivage de la mer Romaine, au delà d'Alméria, se trouve Carthagena, ensuite Licant (Alicante), puis Dénia, puis Balenciya (Valence), et enfin Taragouna (Tarragone), ville située à l'extrémité orientale de la section. Au-dessous de cette ville, vers le nord, sont Lorca et Chegoura (Segura), situées dans le voisinage de Basta (Baza) et de Calatrava, villes de l'Espagne occidentale[1]. Du côté de l'orient se trouve Morciya (Murcie), puis Chateba (San-Phelipe de Xativa), située au-dessous de Valence, à l'est[2]. Ensuite vient Choucar (Xucar), puis Tortoucha (Tortose), placée au-dessous (au nord)[3] de Taragouna (Tarragone), à l'extrémité de cette section. Au-dessous de celle-ci, vers le nord (vers le sud) sont les villes de Djindjela (Chinchilla) et d'Ubeda, qui confinent, du côté de l'ouest, à Segoura et à Tolède[4]. Au-dessous de Tortosa, vers le nord-est se trouve la ville d'Afragha (Fraga). Le château d'Aiyoub (Calât-Aiyoub, Calatayud) est situé à l'est de Medina Salem ; plus loin est Saracosta (Saragosse), puis Lerida, placée sur la limite de cette section, vers le nord-est.

La seconde section de ce climat est occupée par les eaux de la mer, excepté l'angle du nord-ouest, où une partie de la terre reste à découvert. Là se trouve la montagne d'El-Bortat (les Ports, les Pyrénées), dont le nom signifie *montagne de cols et de passages*. Cette chaîne commence à la fin de la première section du cinquième climat,
P. 120. où la mer Environnante s'arrête, à l'extrémité sud-est de la section, et elle se dirige vers le midi[5] avec une inclinaison vers l'orient. Sortie de la première section du quatrième climat, elle entre dans la se-

[1] Ici et plus loin l'auteur, se fiant à de mauvaises cartes, a donné de fausses positions à plusieurs villes de la péninsule espagnole.

[2] Cette ville est à trente-cinq milles au sud de Valence.

[3] Tortose, étant au S. O. de Tarragone, est *au-dessus* de cette ville, selon la terminologie adoptée par notre auteur.

[4] Toutes ces indications sont fausses.

[5] Sur le planisphère d'Idrîci, l'Espagne est placée presque à l'ouest de la France, et les Pyrénées se dirigent du nord-ouest au sud-est pour aboutir à la mer, immédiatement à l'ouest, c'est-à-dire au sud, de Barcelone. Strabon croyait que cette chaîne de montagnes se dirigeait du nord au sud.

conde et offre des passages qui conduisent sur le continent, c'est-à-dire dans la Ghachkouniya (Gascogne), pays qui renferme les villes de Djironda (Gironne), et de Carcachouna (Carcassonne). Sur le rivage de la mer, dans cette section de climat, est située la ville de Barchelouna (Barcelone), puis celle d'Arbouna (Narbonne). La partie de la mer qui occupe cette section renferme un grand nombre d'îles, dont plusieurs sont inhabitées, à raison de leur peu d'étendue. A l'occident est l'île de Sardaniya (Sardaigne), et, à l'orient, l'île de Sikiliya (Sicile[1]), qui occupe un espace considérable : on dit que son circuit est de sept cents milles. On y trouve un grand nombre de villes, dont les mieux connues sont Siracousa (Syracuse), Belerm (Palerme), Tarabna (Trapani), Mazer (Mazara), et Messîni (Messine). Cette île est située vis-à-vis de la province d'Ifrîkiya. Dans l'intervalle qui les sépare, sont les îles de Ghodoch (Gozzo) et de Maleta (Malta).

La troisième section de ce climat est également occupée par la mer, à l'exception de trois[2] points, du côté du nord. Celui de l'occident fait partie du territoire de Killauriya (la Calabre); celui du milieu (la Terre d'Otrante) appartient à l'Ankabordiya (Lombardie), et celui de l'orient (l'Albanie), à la contrée des Vénitiens.

La quatrième section du climat est occupée par la mer, ainsi que la précédente, et renferme un grand nombre d'îles qui, pour la plupart, sont inhabitées, comme dans la troisième section. Celles qui ont des habitants sont Beloboumès (le Péloponnèse), situé dans la partie nord-ouest, et l'île d'Ikrîtich (Crète), qui s'étend depuis le milieu de la section en se dirigeant vers l'angle du sud-est.

Dans la cinquième section, au sud et à l'ouest, la mer occupe un grand espace triangulaire, dont le côté occidental se prolonge jusqu'à l'extrémité septentrionale de la section, et dont le côté méridional occupe environ deux tiers de la longueur de la section. Le troisième tiers, situé du côté de l'orient, offre une étendue de pays dont la portion septentrionale se dirige vers l'occident, en suivant les mêmes P. 121.

[1] Sur la carte d'Idrîci, la Sardaigne est placée à l'ouest de la Sicile.

[2] Pour من هذا الجزء, lisez من هذا الاقليم, et remplacez ثالث, par ثلاث.

détours que la mer : sa portion méridionale se compose des contrées inférieures (septentrionales) de la Syrie. Elle est traversée par le mont Lokam (le Liban et l'Anti-Liban), qui s'avance vers le nord jusqu'à l'extrémité de la Syrie, et se dirige alors vers le nord-est. Après ce coude, il prend le nom de *Djebel es-Silcela* (montagne de la Chaîne, le Taurus). De là, cette montagne pénètre dans le cinquième climat, et, se dirigeant vers l'orient, elle passe auprès d'une portion d'El-Djezîra (la Mésopotamie). Du côté occidental de ce coude, une chaîne de montagnes s'étend jusqu'à un golfe (l'Archipel) qui sort de la mer Romaine et qui touche à la limite septentrionale de la section. Entre ces montagnes se trouvent plusieurs cols, appelés *Ed-Doroub* (les Défilés), qui conduisent dans l'Arménie. Cette section renferme les parties de l'Arménie qui séparent ces montagnes de celle de la Chaîne. La portion méridionale, avons-nous dit, renferme les contrées inférieures de la Syrie; elle est traversée par le Lokam, montagne qui règne entre la mer Romaine et la limite (orientale) de cette section, et qui se dirige du sud au nord. Sur le rivage de la mer qui baigne ce territoire, est la ville d'Antarsous, située au commencement de cette section, du côté du sud; elle confine aux villes d'Arca et de Trablos (Tripoli), placées sur la côte, dans le troisième
P. 122. climat. Au nord d'Antarsous, on trouve Djebela, puis El-Ladekiya, puis Iscanderiya (Skanderoun), puis Seloukiya (Séleucie); plus loin, vers le nord, s'étend le pays de Roum (l'Asie Mineure).

Quant au mont Lokam, qui s'étend entre la mer et la limite (orientale) de cette section, et qui traverse les contrées de la Syrie, on y trouve, dans la partie méridionale de la section, et à l'ouest de la montagne, une forteresse nommée *El-Khouabi*. Elle appartient aux Ismaéliens-Assassins[1], connus de nos jours sous la dénomination de *Fedaoui*[2]. Cette place forte, nommée aussi *Masiat*, est située en face d'Antarsous, du côté de l'est; vis-à-vis d'elle, et à l'orient de la montagne, se trouve Selemiya, ville qui est au nord de Hems (Émesse). Au nord de Masiat, entre la montagne et la mer, est la ville d'Anta-

[1] Le texte arabe porte *el-Hachîchiya el-Ismaïliya*. — [2] C'est-à-dire, dévoué, affidé.

kiya (Antioche); vis-à-vis de celle-ci, et à l'orient de la montagne, se trouve El-Maarra; à l'est de cette place, est El-Meragha. Au nord d'Antakiya il y a El-Mesîsa (Mopsueste), puis Adena, puis Tarsous, qui est à l'extrémité de la Syrie. Vis-à-vis, à l'occident de la montagne, sont Kinnisrîn et Aïn-Zerba (Anazarbe); vis-à-vis de Kinnisrîn, à l'orient de la montagne, est située Haleb (Alep); vis-à-vis Aïn-Zerba, sur les confins de la Syrie, on rencontre Manbedj (Bambyce, Hierapolis). Quant aux Défilés (Ed-Doroub), ils ont à leur droite, entre eux et la mer Romaine, le pays de Roum (l'Anatolie, l'Asie Mineure), qui, de nos jours, appartient aux Turcomans, ayant pour souverain (Orkhan), fils d'Othman. Dans cette contrée, sur le rivage de la mer, sont les villes d'Antaliya (Satalie) et d'El-Alaya. Quant à la partie de l'Arménie qui est située entre la montagne des Défilés et celle de la Chaîne, elle renferme les villes de Merâch, de Malatiya, d'Angora, et se prolonge au nord jusqu'à ce qu'elle sorte de cette section de climat.

Le fleuve Djîhan sort de la partie de l'Arménie qui se trouve dans la cinquième section (du cinquième climat et entre dans celui-ci); il coule à l'ouest du Sîhan, qui vient du même pays, et se dirige d'abord vers le sud, puis il traverse les Doroub, passe devant Tarsous et Mesîsa, tourne ensuite vers le sud-ouest, et tombe dans la mer P. 123.
Romaine, au midi de Seloukiya[1]. Le Sîhan coule parallèlement au Djîhan; il passe auprès d'Angora et de Merâch, traverse les Doroub jusqu'à la Syrie, passe devant Aïn-Zerba, puis, s'éloignant du Djîhan, il se tourne vers le nord-ouest; arrivé ensuite à l'occident de Mesîsa et auprès de cette ville, il mêle ses eaux à celles du Djîhan[2].

Quant à la portion de la Mésopotamie que le mont Lokam environne lorsqu'il se détourne pour atteindre la montagne de la Chaîne, elle a, au midi, les villes de Rafeca et de Racca, puis Harran, puis Seroudj et Roha (Edessa), puis Nîsîbîn (Nisibe), puis Somaïsat (Samosate) et Amid, situées au pied de la montagne de la

[1] L'embouchure du Djîhan est au nord-est de Selefké (Séleucie).

[2] Les deux rivières ne se réunissent pas.

Chaîne, dans l'angle nord-est de la section. Cette partie de la section est traversée par l'Euphrate et par le Tigre, qui sortent du cinquième climat, coulent vers le midi en traversant le territoire arménien, et coupent la montagne de la Chaîne.

L'Euphrate coule à l'occident de Somaïsat et de Seroudj; puis il se dirige vers l'orient, passe à l'ouest d'Er-Rafeca et d'Er-Racca, et pénètre dans la sixième section de ce climat. Le Tigre coule à l'est d'Amid, fait, à peu de distance, un détour vers l'est, et, bientôt après, il passe dans la sixième section. Dans la partie occidentale de cette section, se trouve la contrée d'El-Djezîra (la Mésopotamie), à l'orient de laquelle est le pays de l'Irac, qui lui confine et se prolonge vers l'orient jusqu'à ce qu'il approche de la limite de la section. Dans cet endroit, l'extrémité de l'Irac est traversée par la montagne d'Ispahan, qui, partant du midi de la section, se dirige obliquement vers l'ouest. Arrivée au milieu de la limite qui borne la section
P. 124. du côté du nord, elle continue à se diriger vers l'occident, jusqu'à ce qu'elle sorte de la section. Suivant toujours la même direction, elle finit par se joindre à la montagne de la Chaîne, dans la cinquième section. Dans la sixième, elle se partage[1] en deux branches, l'une occidentale, l'autre orientale. Au sud de la branche occidentale l'Euphrate quitte la cinquième section de ce climat; au nord se trouve[2] le lieu où le Tigre sort de la même section. Dès que l'Euphrate entre dans la sixième section, il passe auprès de Carkîciya, et renvoie vers le nord un canal qui répand ses eaux dans la Mésopotamie, où la terre les absorbe. A peu de distance de Carkîciya, il se tourne vers le sud, passe à l'ouest d'El-Khabour et de Raheba, envoie un canal vers le sud, et laisse à l'ouest la ville de Siffîn. Se dirigeant ensuite vers l'est, il se partage en plusieurs branches, dont une passe à El-Koufa, et les autres à Casr Ibn-Hobeïra et à El-Djamêaïn. Arrivées au midi de la section, ces branches entrent toutes dans le troisième climat et vont se perdre dans les terrains situés à l'orient d'El-Hîra et d'El-Cadeciya. L'Euphrate, en quittant Er-Raheba, se dirige vers l'est,

[1] Pour فيقطع, lisez فينقطع. — [2] Pour فى, lisez وفى.

comme auparavant, passe au nord de Hît, coule ensuite au sud d'Ez-Zab[1] et d'El-Anbar, puis il se jette dans le Tigre, près de Baghdad.

Quant au Tigre, lorsqu'il sort de la cinquième section pour entrer dans celle-ci, il continue à se diriger vers l'orient et à couler parallèlement à la montagne de la Chaîne, qui va, en suivant la même direction, rejoindre la montagne de l'Irac. Le fleuve passe au nord de Djezîret-Ibn-Omar, puis d'El-Maucel (Mosul) et de Tekrît. Arrivé à El-Hadîtha, il se tourne vers le sud et laisse cette ville à l'orient, ainsi que le grand et le petit Zab. Continuant son cours vers le midi, il P. 125.
coule à l'occident d'El-Cadeciya, et, parvenu à Baghdad, il mêle ses eaux à celles de l'Euphrate. Suivant toujours la même direction, il passe à l'ouest de Djerdjeraya, entre dans le troisième climat et se partage en un grand nombre de branches et de canaux, qui, après s'être réunis, vont tomber dans la mer de Fars, auprès d'Abbadan.

L'espace compris entre le Tigre et l'Euphrate, avant qu'ils se réunissent près de Baghdad, s'appelle *le pays d'El-Djezîra* (Mésopotamie). Après avoir dépassé Baghdad, ces deux fleuves reçoivent les eaux d'un autre fleuve, qui vient du nord-est, et qui, étant arrivé à Nehrouan, province située vis-à-vis de Baghdad, du côté de l'orient, se détourne vers le midi pour décharger ses eaux dans le Tigre, avant que celui-ci pénètre dans le troisième climat. Entre ce fleuve et les montagnes de l'Irac et de la Perse (El-Aâdjem), est situé le canton de Djeloula. A l'orient, près de la montagne, sont les villes de Holouan et de Saïmera.

La partie occidentale de cette section est coupée par une montagne qui commence aux montagnes de la Perse, se dirige vers l'orient, et se prolonge jusqu'à la fin de la section. Elle se nomme *la montagne de Chehrezour.* La plus petite des deux portions de la section est au midi et renferme la ville de Khoundjan, placée au nord-ouest d'Ispahan. Cette portion est appelée *la province de Behlous*[2]. Au

[1] Il s'agit ici du pays traversé par les deux Zab.

[2] Var. Belhous. Selon M. Quatremère, Behlous, Fehlous ou Fehla, désignait l'ancienne Parthie, nommée aussi *Pehlev.* (Voy. *Journal des Sav.* de 1840, p. 344 et suiv.)

milieu se trouve la ville de Nehaouend, et vers le nord-ouest celle de Chehrezour, située près de l'endroit où les deux montagnes se réunissent. Vers l'est, à la limite de la section, on trouve la ville de Dînaour. L'autre portion de la section renferme une partie de l'Arménie, ayant pour chef-lieu El-Meragha. La partie de la montagne de l'Irac qui s'étend vis-à-vis est nommée *mont Barma,* et a des Kurdes pour habitants. Derrière la contrée du grand et du petit Zab, située auprès du Tigre, se trouve le pays d'Aderbeïdjan, qui occupe l'extrémité orientale de cette section et qui renferme les villes de Tebrîz et d'El-Bîlecan. A l'angle nord-est de cette section on trouve une portion de la mer de Nîtoch (la mer Noire), autrement dite *la mer des Khazer*[1].

P. 126.

Dans la septième section de ce climat, à l'ouest et au midi, s'étend la partie la plus grande de la province de Behlous, qui renferme les villes de Hamadan et de Cazouîn. Le reste de cette province est situé dans le troisième climat. C'est là que se trouve la ville d'Ispahan. (Dans la sixième section) le Behlous a pour limite méridionale une montagne qui sort (de cette section) à l'occident de la province, passe dans la sixième section du troisième climat et se détourne ensuite pour entrer dans la (septième) section du quatrième climat. Là elle se réunit à la partie orientale de la montagne de l'Irac, qui, comme nous l'avons dit, sert aussi de limite à la partie du Behlous qui se trouve dans la subdivision orientale de la section. Cette montagne, qui entoure Ispahan, sort du troisième climat en se dirigeant vers le nord, pénètre dans la septième section du climat qui nous occupe, et sert de limite à la province de Behlous, du côté de l'est. Là, au pied de cette chaîne, sont situées les villes de Cachan et de Comm. Arrivée à environ la moitié de son étendue, cette montagne se détourne un peu vers l'occident, puis elle revient en formant une courbe, et se dirige vers l'est avec une inclinaison vers le nord, de

[1] Le nom de *mer des Khazer* se donnait ordinairement à la mer Caspienne, mais il s'employait quelquefois pour désigner la mer Noire. (Voy. *Chrestom. arabe* de M. de Sacy, t. II, p. 16, et la trad. de la *Géogr. d'Abou'lféda* par M. Reinaud, t. II, p. 43.)

manière à entrer dans le cinquième climat. Dans la partie orientale de la courbe qu'elle décrit, elle entoure la ville d'Er-Reï. Auprès du point où elle change de direction, commence une autre montagne[1], qui se dirige vers l'ouest, jusqu'à l'extrémité de la section. Là, au sud de la montagne, se trouve Cazouîn. Au nord de cette montagne et à côté de la montagne de Reï, qui se réunit à elle pour se diriger, d'abord vers le nord-est et atteindre le milieu de la section, d'où elle passe dans le cinquième climat, est située la province de Taberistan. Ce pays occupe l'espace qui sépare ces montagnes de la mer de Taberistan, dont une partie sort du[2] cinquième climat, pour occuper environ la moitié (septentrionale) de cette section, depuis l'occident jusqu'à l'orient. A l'endroit où la montagne de Reï fait le détour vers le sud, s'en élève une autre qui se prolonge en ligne droite vers l'orient, en s'inclinant tant soit peu vers le sud, et entre dans la huitième section de ce climat, du côté de l'occident. Entre la montagne de Reï et celle-ci, près de l'endroit où elles prennent naissance, se trouvent le pays de Djordjan et la ville de Bistam. Au delà (au sud) de cette dernière montagne est une portion de cette section, renfermant le reste du désert qui sépare le Fars du Khoraçan. Ce désert est à l'orient de Cachan; à son extrémité, près de cette montagne, s'élève la ville d'Asterabad. Aux deux côtés de la même chaîne, dans la partie orientale (de la section) et jusqu'à sa limite, s'étend le pays de Neïsabour, qui fait partie du Khoraçan. Au sud de la montagne et à l'orient du désert est située la ville de Neïsabour, puis celle de Merv-Chahdjan, placée sur la limite de la section. Au nord de la montagne, et à l'orient de Djordjan, se trouvent les villes de Mihredjan, de Khazroun et de Tous, celle-ci près de la limite orientale de la section. Tous ces endroits sont au-dessous (au nord) de la montagne. Bien au nord de cette chaîne est la province de Neça, qui est séparée de l'angle nord-est de la section par des déserts tout à fait inhabités. P. 127.

Dans la huitième section de ce climat, du côté de l'occident, passe

[1] Pour منعطف, lisez منعطفه جبل. — [2] Pour فى, lisez من.

le fleuve Djeïhoun, se dirigeant du sud au nord. Sur sa rive occidentale se trouvent les villes de Zemm et d'Amol, situées dans le Khoraçan, ainsi que les cantons d'Et-Thaheriya[1] et d'El-Djordjaniya, qui font partie du Kharizm. L'angle sud-ouest de cette section est entouré par la montagne d'Asterabad, qui, après avoir traversé la section précédente, entre dans[2] celle-ci par le côté occidental. Là se
P. 128. trouve aussi une partie du territoire de Hérat. La montagne traverse le troisième climat, entre Hérat et El-Djouzdjan, et va se joindre à la montagne d'El-Bottam, ainsi que nous l'avons dit. A l'orient du Djeïhoun, et dans le sud de cette section, est situé le pays de Bokhara, puis celui de Soghd, qui a pour capitale Samarcand. Ensuite se trouve le pays d'Osrouchna, qui renferme la ville de Khodjenda, située vers la limite orientale de la section. Au nord de Samarcand et d'Osrouchna s'étend le territoire de Yalac, et, au nord de celui-ci, le pays d'Es-Chach, qui se prolonge[3] vers l'orient jusqu'à l'extrémité de la section, et occupe une portion de la neuvième. Au[4] midi de cette section se trouve une partie de la province de Ferghana[5]. De cette portion de la neuvième section sort la rivière de Chach; elle traverse la huitième section et se décharge dans le Djeïhoun, à l'endroit où ce fleuve sort de la section, du côté du nord, pour entrer dans le cinquième climat. Avant de quitter le territoire de Yalac la rivière de Chach en reçoit une autre venant du côté du Tibet, dans la neuvième section du troisième climat. Au moment de passer en dehors de la neuvième section, elle est jointe[6] par la rivière de Ferghana. La montagne de Djebraghoun[7], qui commence dans le cinquième climat, se dirige vers le sud-est parallèlement à la

[1] Pour الظاهرية, je lis الطاهرية sur l'autorité du dictionnaire géographique le *Meracèd el-Ittilâ*.

[2] Pour من هذا, lisez فى هذا.

[3] Pour يمرّ, il faut probablement lire تمتّد. Deux de nos manuscrits offrent la leçon تمّ. Dans l'édition de Boulac, le mot est omis.

[4] A l'inspection de la carte on voit que, pour فى, il faut lire وفى.

[5] L'autre partie de la province de Ferghana occupe l'angle sud-est de la huitième section.

[6] Pour تختلط, lisez يختلط.

[7] Variante : Djîraghoun.

rivière de Chach, passe dans la neuvième section de ce climat et suit le contour du territoire de Chach. Ensuite elle décrit une courbe dans la même section, se dirige vers le sud en suivant encore les contours de Chach et de Ferghana, et pénètre dans le troisième climat. Au milieu de la (huitième) section, entre la rivière de Chach et le flanc de la montagne se trouve le pays de Farab, qui est séparé des contrées de Bokhara et de Kharizm par des déserts inhabités. P. 129.
A l'angle nord-est de la même section est situé le pays de Khodjenda, qui renferme les territoires d'Isfîdjab et de Taraz.

Après Ferghana et Chach on trouve, dans la neuvième section de ce climat, au sud de sa partie occidentale, la contrée des Kharlokh. Dans la partie septentrionale est la contrée des Kholkhiya. La partie orientale de cette section, jusqu'à son extrémité, est occupée par le territoire des Keïmak, qui s'étend à travers toute la dixième section jusqu'à la montagne de Coucaïa[1]. Cette chaîne forme la limite orientale de la (dixième) section et domine une partie de la mer Environnante : c'est la montagne de Yadjoudj et Madjoudj (Gog et Magog). Les peuples que nous venons de nommer forment autant de branches de la race turque.

LE CINQUIÈME CLIMAT.

La première section de ce climat est occupée par les eaux de la mer, à l'exception d'une petite partie, du côté du sud et du côté de l'est. En effet la mer Environnante a, du côté de l'occident, pénétré dans les climats cinquième, sixième et septième, en s'écartant du cercle qu'elle décrit autour de la terre[2]. La portion de la terre qui reste à découvert dans cette section est dans la partie sud, et forme un triangle uni (par sa base) à l'Espagne. Ce coin de terre,

[1] Le mot *Coucaïa* paraît être une altération de *Caucase*. Les Arabes plaçaient cette montagne à l'extrémité nord-est de la terre habitable, tout à fait au nord de la Chine. Ils paraissent avoir confondu la barrière du Derbend, sur le bord de la mer Caspienne, avec la grande muraille de la Chine.

[2] Le texte porte : « du climat. »

étant entouré par la mer, représente les deux côtés d'un triangle et l'angle intermédiaire. Vers la limite sud-ouest de la section, cette partie de l'Espagne occidentale[1] renferme Monte-Mayor[2], située sur le bord de la mer, puis Chalamanka (Salamanque), qui est plus à l'orient, et, au nord (de cette ville), Semmoura (Zamora). A l'orient de Salamanque, et sur la limite méridionale de la section, s'élève
P. 130. Abla[3], et plus à l'est s'étend le pays de Cachtala (Castille). Cette contrée renferme la ville de Chegoubiya (Ségovie); au nord sont le territoire de Léon et la ville de Borgocht (Burgos). Derrière ces pays, du côté du nord, la contrée des Djillikiya (la Galice) s'étend jusqu'à l'angle formé par cette partie du pays. Sur la mer Environnante, à l'extrémité du côté occidental du triangle, on trouve la ville de Chant-Yacoub (Santiago). Ce nom est le même que notre Yâcoub (Jacques)[4]. La section qui nous occupe renferme aussi plusieurs localités de l'Espagne orientale, telles que Totîla (Tudèle), située sur sa limite méridionale et à l'orient de la Castille. Au nord-est de ce pays se trouve Ouechca (Huesca), puis Banbelouna (Pampelune), située dans la partie nord-est (de cette section). A l'occident de Pampelune on trouve Castîla (Estella), puis Nadjera[5] (Najera, Naxera), située entre cette ville et Burgos. Une grande chaîne de montagnes traverse cette région, parallèlement à la mer, dont elle s'éloigne très-peu, et en suivant le côté nord-est du triangle. A l'extrémité orientale (de la mer), dans le voisinage de Pampelune, cette montagne se relie à une autre[6], qui, ainsi que nous l'avons dit plus haut, touche par son extrémité méridionale à la mer Romaine, dans le quatrième climat, et qui,

[1] Pour أرض, lisez غرب.

[2] Située à l'embouchure de la rivière de Coïmbre, auprès du cap Mondego.

[3] A cinq lieues sud-est de Salamanca est située Alba de Tormes. C'est peut-être la ville qu'Idrîci désigne par le nom d'*Alba*.

[4] Dans le mot *Chant-Yacoub*, la seconde lettre de Yacoub est un *alef;* mais dans Yâcoub, nom très-usité chez les Arabes, la seconde lettre est un *aïn*.

[5] Pour تاجرة, lisez ناجرة.

[6] Il s'agit des Pyrénées. — Dans le texte arabe il faut sans doute insérer le mot الجبل entre الشرق et الذى, bien qu'il manque dans les manuscrits et dans l'édition de Boulac.

du côté de l'orient[1], sert de limite à l'Espagne. Ses défilés forment autant de portes par lesquelles on peut entrer dans le pays des Gascons, peuple compris dans la nation des Francs. De cette partie (de l'Espagne), la portion contenue dans le quatrième climat renferme Barcelone et Narbonne, situées sur le rivage de la mer Romaine; puis Djeronda (Gironne) et Carcassonne, placées plus loin, vers le nord. La partie qui tombe dans le cinquième climat renferme Toulocha (Toulouse), qui est au nord de Djeronda.

La portion orientale de (la première) section comprend un segment de terrain que les eaux ont laissé à découvert et qui a la forme d'un triangle allongé, dont l'angle aigu est situé derrière les Ports (les Pyrénées). A l'extrémité de ce segment, auprès des Ports et sur le bord de la mer Environnante, on trouve la ville de Baïouna P. 131.
(Bayonne). A l'autre extrémité, au nord-est de la section, est le pays des Bîthou (Poitou), peuple franc. Cette contrée s'étend jusqu'à la fin de la section.

Dans la partie occidentale de la seconde section est situé le pays de la Ghachkouniya (Gascogne), au nord duquel se trouvent le Poitou et Burgos (Bourges), contrées dont nous avons fait mention[2]. A l'orient de la Gascogne est un golfe de la mer Romaine qui pénètre dans cette section sous la forme d'une dent[3] (le golfe de Lyon) en inclinant un peu vers l'est. Aussi la Gascogne, située à l'ouest de ce golfe, forme-t-elle un isthme qui s'avance dans la mer. A l'extrémité septentrionale de cette portion de mer est le territoire de Djenoua (Genova, Gênes), et sur la même ligne, vers le nord, la montagne de Mont-Djoun (les Alpes). Encore plus au nord, et dans la même direction, est le pays de Borghouna (la Bourgogne). A l'orient du golfe de Gênes, celui qui sort de la mer Romaine, s'en trouve un autre qui sort aussi de cette mer[4], et entre les deux est un pro-

[1] Voyez ci-devant, page 140.

[2] Notre auteur aura confondu Burgos, ville dont il a fait mention dans la page précédente, avec Bourges.

[3] Sur la carte, ce golfe a une forme ovale, telle que la surface supérieure d'une dent molaire.

[4] L'auteur veut parler de l'Adriatique.

montoire qui s'avance dans la mer[1]. Sur la partie occidentale de ce promontoire s'élève Bîcha (Pise); plus à l'orient est Roumat el-Adhîma (Rome la grande), siége de l'empire des Francs et résidence du Pape, patriarche suprême de ces peuples. Elle renferme, ainsi que tout le monde le sait, des édifices immenses, des monuments imposants et des églises antiques. Parmi ses merveilles, on compte la rivière qui la traverse d'orient en occident, et dont le fond est pavé en lames de cuivre[2]. On voit dans cette ville une église consacrée aux deux apôtres Pierre et Paul, qui y ont leur sépulture. Au nord des États romains est le pays d'Anberdiya (Lombardie), qui s'étend jusqu'à l'extrémité de la section. Sur le rivage oriental du golfe de la mer auprès duquel Rome est située, s'élève la ville de
P. 132. Nabel (Naples), qui touche aux confins de Killauriya (Calabre), l'un des États francs. Au nord s'étend une partie du golfe de Venise, qui sort du côté occidental de la troisième section pour entrer dans celle-ci. Ce golfe se dirige parallèlement au bord septentrional de la deuxième section et s'arrête au tiers de la longueur de cette section. La plupart des États vénitiens sont situés sur ses rivages méridionaux[3], entre ce golfe et la mer Environnante (la mer Romaine). Au nord, dans le sixième climat, est la province d'Ankelaiya (Aquilée).

Dans la troisième section de ce climat, du côté de l'occident, la province de la Calabre s'étend entre le golfe de Venise et la mer Romaine. Une partie de son territoire passe dans le quatrième climat et s'avance, sous la forme d'un promontoire, entre deux golfes formés par la mer Romaine et se dirigeant vers le nord, pour entrer dans cette section[4]. A l'orient de la Calabre est située l'Ankebarda[5], péninsule qui s'étend entre le golfe de Venise et la mer Romaine. Un cap,

[1] Ce promontoire, c'est l'Italie. Sur la carte d'Idrîci il se dirige vers l'est.

[2] Voy. la traduction française de la *Géographie d'Idrîci*, t. II, page 251, et l'*Abou'lféda* de M. Reinaud, t. II, p. 310.

[3] C'est-à-dire ses rivages occidentaux.

[4] Le promontoire, c'est la Calabre, située entre le golfe de Tarente et la mer Tyrrhénienne.

[5] Ankebarda signifie la Lombardie. Ici, l'auteur désigne par ce terme la Basilicate, la terre de Bari et celle d'Otrante.

que cette péninsule envoie dans le quatrième climat et dans la mer Romaine, est borné, du côté de l'orient, par le golfe de Venise, qui, se détachant de cette mer, se dirige d'abord vers le nord, puis vers le couchant, avec une direction parallèle à la limite septentrionale de la section. Une vaste chaîne de montagnes sort du quatrième climat et se dirige de la même manière : d'abord elle suit la direction de la mer, qui se porte vers le nord, ensuite elle se tourne vers l'occident ainsi que la mer, entre dans le sixième climat et va s'arrêter, vis-à-vis et au nord du golfe, dans le territoire des Ankelaïa (Aquilée), peuple allemand[1], ainsi que nous le dirons. Tant que cette mer et la chaîne de montagnes se dirigent vers le nord, il règne, entre les deux et sur le bord du golfe, une étendue de pays qui fait partie des États vénitiens[2]. A l'endroit où le golfe et la montagne se tournent vers l'ouest, ils renferment la province de Djerouacïa[3]; puis la contrée des Al-Lemanïïn (Allemands), située à l'extrémité de ce bras de mer.

La quatrième section de ce climat renferme une portion de[4] la P. 133.
mer Romaine qui vient du quatrième climat. Toute la côte est découpée par des bras de mer qui se dirigent vers le nord. Ces golfes sont séparés les uns des autres par des promontoires qui s'avancent du continent. Vers l'extrémité orientale de la section se trouve le canal de Constantinople, qui, se détachant de cette portion de la mer Romaine qui se trouve au midi, coule vers le nord en ligne directe. A peine entré dans le sixième climat, il se tourne vers l'est, pour aller joindre, dans la cinquième section, la mer de Nîtoch[5], qui occupe, de plus, une partie de la quatrième section et de la sixième. Nous en parlerons plus loin. La ville d'El-Costantîniya (Constantinople) est à l'orient[6] de ce canal, sur la limite septentrionale de la quatième section. Cette grande ville, jadis la capitale

[1] En arabe, *Al-Lemanïïn.*

[2] L'Albanie et la Dalmatie.

[3] Ce nom doit se prononcer *Guerouacïa,* car il s'agit de la Croatie.

[4] Pour فى , lisez من.

[5] La mer Noire.

[6] Si l'auteur avait examiné la carte d'Idrîci avec plus d'attention, il aurait vu que Constantinople est placée sur le bord occidental du canal.

des Césars, renferme des restes d'anciens monuments et d'édifices énormes qui ont donné lieu à beaucoup de récits. La partie de cette section qui se trouve entre la mer Romaine et le canal de Constantinople renferme le pays de Makedouniya (la Macédoine), qui avait appartenu aux Grecs et avait servi de berceau à leur empire. A l'est du canal, et vers la limite de cette section, se trouve une partie de Bathous[1], pays que je crois être aujourd'hui le domaine des Turcomans nomades. C'est là que règne le fils d'Othman[2]; la ville capitale se nomme *Borsa* (Brousse)[3]. Ce pays avait d'abord appartenu aux Romains; il leur fut enlevé par d'autres peuples et tomba enfin au pouvoir des Turcomans.

Le pays de Batous est au sud-ouest de la cinquième section de ce climat; au nord, vers la limite de la section, se trouve le canton
P. 134. d'Ammouriya (Amorium). A l'orient de cette contrée on rencontre le Cobacob[4], rivière qui sort d'une montagne située de ce côté et qui coule vers le sud jusqu'à ce qu'elle verse ses eaux dans l'Euphrate, avant que ce fleuve ait quitté cette section pour entrer dans le quatrième climat. Là, à l'occident de la section, est la source du Sîhan, et, plus à l'ouest, celle du Djîhan, fleuves dont nous avons parlé plus haut et qui suivent la même direction que l'Euphrate. A l'orient de ces lieux est la source du Tigre, fleuve qui coule parallèlement à l'Euphrate, en se dirigeant du même côté jusqu'à ce qu'il s'y réunisse près de Baghdad. Dans l'angle sud-est de[5] cette section, au delà de la montagne où le Tigre prend sa source, est la ville de Meïafarekîn. La rivière de Cobacob, dont nous avons parlé, divise cette section de climat en deux parties, dont celle du sud-ouest renferme le pays de Batous. Plus bas, sur la limite septentrionale de la section, et derrière[6] la montagne qui donne naissance au Cobacob, se

[1] Il faut, sans doute, lire *Natous*, c'est-à-dire *Anatolie;* Idrîci dit que ce nom signifie *l'orient*.

[2] Voy. ci-devant, p. 143.

[3] Le texte arabe porte برصا; aujourd'hui le nom de cette ville s'écrit بروسه, *Broucé*.

[4] Probablement le Cara-Sou.

[5] Pour عن, lisez من.

[6] C'est-à-dire, au sud.

trouve le territoire d'Ammouriya, ville dont nous avons fait mention. La seconde partie occupe le tiers de la section, des côtés nord, est et sud. De ce dernier côté sont les sources du Tigre et de l'Euphrate; au nord est la province d'El-Beïlacan, qui confine à celle d'Ammouriya, et qui est située au delà de la montagne de Cobacob. Elle est d'une largeur considérable. A son extrémité, près de la source de l'Euphrate, se trouve la ville de Kharchena[1]. L'angle nord-est de cette section renferme une portion de la mer de Nîtoch, qui reçoit du canal de Constantinople une partie de ses eaux[2].

Dans la sixième section de ce climat, vers le côté du sud-ouest, est située l'Arménie, pays qui se prolonge vers l'est jusqu'à ce qu'il dépasse le milieu de la section. De ce même côté elle renferme la P. 135.
ville d'Erzen, et, du côté du nord, les villes de Tiflîs et de Deïbel. A l'est d'Erzen est la ville de Khalat, puis celle de Berdhâa; au midi, en tirant vers l'est, on trouve la ville d'Armîniya. C'est là que le territoire de l'Arménie entre dans le quatrième climat. Dans cette localité est située la ville d'El-Meragha, à l'orient de la montagne des Curdes appelée *Barma*. Nous avons fait mention de cette montagne en traitant de la sixième section du (quatrième) climat. Dans la section qui nous occupe ici, et dans le quatrième climat, dont il a déjà été question[3], l'Arménie a pour limite, du côté de l'orient, le pays d'Adherbeïdjan. A son extrémité, dans la partie orientale de la même section, on trouve la ville d'Ardebîl, située sur la portion de la mer de Taberistan (la mer Caspienne) qui passe de la septième section dans la partie orientale de celle-ci. Sur le rivage septentrional (de la mer de Taberistan), dans cette section, est située une partie du pays des Khazar, peuple turcoman. Auprès (et à l'occident) de cette partie de la mer, du côté du nord, commence une chaîne de montagnes qui s'étend vers l'ouest jusqu'à la cinquième section de ce climat. Elle la traverse en faisant un détour, enveloppe la province de Meïafarekîn et passe dans la quatrième climat, auprès

[1] Pour حرشنه, lisez خرشنه.

[2] C'est le contraire qui a lieu.

[3] Il faut supprimer فيها, ou lire فيهما avec le manuscrit C.

d'Amid. Parvenue dans les provinces inférieures (septentrionales) de la Syrie, elle touche à la montagne de la Chaîne et va se confondre avec le Lokam.

Les montagnes qui occupent la partie septentrionale de cette section renferment plusieurs cols ou portes par lesquels les voyageurs peuvent les traverser. Au midi se trouve le pays d'El-Abouab, qui s'étend, vers l'est, jusqu'à la mer de Taberistan. Sur le bord de cette mer, et dans le pays déjà nommé, s'élève la ville de Bab el-Abouab (la porte des portes, Derbend). Immédiatement au sud-ouest d'El-
P. 136. Abouab, on trouve l'Arménie. Entre la limite orientale d'El-Abouab et les cantons méridionaux de l'Adherbeïdjan, est située la province d'Arran, qui s'étend jusqu'à la mer de Taberistan. La partie de cette section qui est au nord de ces montagnes renferme, vers son extrémité occidentale, le royaume de Serîr[1]. L'angle nord-ouest de la section est occupé en entier par une partie de la mer de Nîtoch, dans laquelle le canal de Constantinople verse ses eaux. Cette portion de la mer de Nîtoch est enveloppée par le pays de Serîr, et baigne les murs de Trabezonda (Trébizonde), ville de cette contrée. Le pays de Serîr s'étend vers l'orient, entre les montagnes d'El-Abouab et la limite septentrionale de la section, jusqu'à ce qu'il se termine à une montagne qui le sépare du pays des Khazar. A son extrémité s'élève la ville de Soul. Au delà de cette barrière règne une portion du pays des Khazar, qui se termine à l'angle nord-est de la section, entre son extrémité septentrionale et la mer de Taberistan.

Toute la partie occidentale de la septième section est occupée par la mer de Taberistan. L'extrémité méridionale de cette mer passe dans le quatrième climat et baigne, comme nous l'avons dit, les côtes de Taberistan, ainsi que le pied de la montagne de Deïlem, laquelle se prolonge jusqu'à Cazouîn. Immédiatement à l'ouest de cette partie de la mer, il y en a une autre partie située dans la sixième section du quatrième climat; au nord de cette même partie, une autre s'étend, qui ne fait qu'entamer la limite orientale de la sixième sec-

[1] Ce royaume était situé au nord du Caucase et à l'ouest de Derbend.

tion. Un coin de terre reste à découvert au nord-ouest de cette mer, et c'est par là qu'elle reçoit les eaux de l'Itil (le Volga). Dans la partie orientale de cette section, on remarque un espace de terre que la mer n'a pas occupé; c'est là que sont les campements des Ghozz, P. 137.
peuple de race turque. [On les appelle aussi *Khazar,* ce qui porte à croire que leur nom, ayant passé dans la langue arabe, a subi une modification par la conversion de la lettre *kh* en *gh,* et par le redoublement du *z*[1].] Cette portion de terrain est bornée, du côté du sud, par une montagne qui sort de[2] la huitième section, et se dirige vers l'ouest, jusqu'à ce qu'elle s'arrête un peu en deçà du milieu de celle-ci. Alors elle fait un détour vers le nord, pour atteindre la mer de Taberistan, qu'elle contourne en suivant ses rivages jusqu'au sixième climat. A l'endroit où cette mer change de direction, la montagne fait de même et s'en éloigne. En ce lieu elle porte le nom de mont *Chîah*[3]. Se dirigeant ensuite vers l'occident, elle passe dans la sixième section du sixième climat, puis elle retourne au midi, où elle entre dans la sixième section du cinquième climat. C'est cette portion de la chaîne qui, dans cette section, sépare le pays de Serîr de celui des Khazar. Cette dernière contrée s'étend, sans interruption, aux deux côtés du Chîah, tant dans la sixième que dans la septième section du climat, ainsi que nous le dirons plus bas.

La huitième section du cinquième climat se compose en entier d'un territoire où les Ghozz, peuple de race turque, s'adonnent à la vie nomade. Vers le sud-est elle enferme le lac de Kharizm (l'Aral), qui reçoit les eaux du Djeïhoun. Ce lac a trois cents milles de circonférence, et reçoit les eaux de plusieurs autres rivières qui viennent du territoire occupé par les Ghozz nomades. Au nord-est de la section on trouve le lac de Ghorgoun, qui a quatre cents milles de tour, et dont les eaux sont douces. Dans la partie septentrionale de cette section s'élève une montagne, dont le nom, Morghar, signifie *montagne*

[1] Le passage que nous avons mis entre des parenthèses ne se trouve que dans un seul manuscrit.

[2] Pour في, je crois devoir lire من.

[3] C'est-à-dire, le سياه كوه, *Sîah kouh* « la montagne noire. »

de neige[1]. Elle est ainsi nommée parce que la neige n'y fond jamais. Cette montagne touche à l'extrême limite de la section. Au midi du lac
P. 138. de Ghorgoun se trouve une montagne du même nom, qui n'est qu'un rocher absolument nu et qui n'offre aucune trace de végétation. C'est elle qui a donné son nom au lac. De cette montagne, ainsi que de celle de Morghar, au nord du lac, sortent des rivières dont il est impossible d'évaluer le nombre, et qui vont des deux côtés tomber dans ce lac.

La neuvième section de ce climat renferme le territoire des Adkech, peuple de race turque. Cette région est située à l'ouest du pays des Ghozz et à l'est de celui des Keïmak[2]. Du côté de l'orient, vers l'extrémité de la section, la montagne de Coucaïa sépare cette contrée du pays de Gog et de Magog. Cette chaîne s'étend là comme une barrière, du midi au nord, après avoir fait un coude à l'endroit où elle sort de la dixième section pour entrer dans celle-ci. Elle était déjà sortie de la dixième section du quatrième climat pour entrer dans la dixième section du cinquième. Là elle sert de limite à la mer Environnante, jusqu'à l'extrémité septentrionale de la section; ensuite elle se dirige vers l'ouest pour arriver auprès de la limite (méridionale) de la dixième section du quatrième climat, et, depuis son origine jusque-là, elle enveloppe le pays des Keïmak. Entrée dans la dixième section du cinquième climat, elle la traverse jusqu'à sa limite occidentale, laissant au midi un segment qui s'allonge vers l'ouest et renferme l'extrémité du pays des Keïmak. Pénétrant alors dans la neuvième section, qui l'admet par l'extrémité supérieure (méridionale) de son côté oriental, elle se tourne presque aussitôt

[1] *Car*, en turc, veut dire *neige;* mais le mot *mer* ou *mor* n'existe pas dans cette langue.

[2] A l'inspection de la carte on voit que l'auteur s'est trompé dans ce passage, ayant mis *ouest* pour *est*, et *est* pour *nord-ouest*. D'ailleurs la contrée des Ghozz, étant dans la huitième section du cinquième climat, doit avoir le pays des Adkech à l'orient, parce que ce pays est situé dans la neuvième section du même climat. De plus, comme le pays des Keïmak se trouve dans la dixième section du quatrième climat, la contrée des Adkech en est nécessairement au nord-ouest.

vers le nord et s'avance, dans la même direction, jusqu'à la neuvième section du sixième climat. C'est là que se trouve la barrière dont nous parlerons plus bas. L'angle nord-est de cette neuvième section renferme le territoire qu'enveloppe la montagne de Coucaïa; ce territoire se prolonge vers le sud et fait partie du pays de Yadjoudj et Madjoudj.

Dans la dixième section de ce climat, on trouve le pays de Ya- P. 139.
djoudj (Gog), qui la remplit en entier, à l'exception d'une petite partie de l'extrémité orientale, qui, depuis le sud jusqu'au nord, est occupée par la mer Environnante. Exceptons encore la portion que le mont Coucaïa a isolée en y passant, et qui est située dans la partie sud-ouest de la section. Tout le reste compose le pays de Gog et Magog.

LE SIXIÈME CLIMAT.

La mer occupe plus de la moitié (occidentale) de la première section de ce climat; ensuite, pour atteindre la limite orientale de la section, elle décrit une courbe en se prolongeant vers le nord, puis elle remonte vers le sud-est et se termine auprès de la limite méridionale de la section. De cette manière elle laisse à découvert, dans cette section, une portion de terre qui s'avance comme un cap, entre deux bras de la mer Environnante, et s'étend beaucoup en longueur et en largeur. Toute cette contrée forme la Bertaniya (la Bretagne). A l'entrée de cet isthme, entre les deux golfes et dans l'angle sud-est de cette section de climat, se trouve la province de Séis (Séez), qui confine à celle de Bîtou (Poitou). Nous avons parlé du Poitou en décrivant la première et la seconde partie du cinquième climat[1].

Dans la seconde section de ce climat, la mer Environnante entre du côté de l'ouest et de celui du nord. A l'ouest, elle offre une forme allongée qui dépasse la moitié septentrionale du côté oriental de la Bretagne, pays situé dans la première section. Là, du côté du nord,

[1] Ci-devant, page 151. — Après le mot الخامس, supprimez وشماله, et insérez-le au commencement de la ligne suivante, avant فمن.

elle s'unit à l'autre portion de mer qui s'étend d'occident en orient. Dans la moitié occidentale de la section, ce bras de mer s'élargit un
P. 140. peu, et embrasse une partie de l'Angeltara (Angleterre). C'est une île très-grande et très-large, qui renferme plusieurs villes et qui forme un puissant empire. Le reste de ce pays est situé dans le septième climat. Au midi de ce bras de mer et de son île, dans la moitié occidentale de cette section, on trouve la Normandie[1] et l'Eflandes[2] (Flandre), pays situés sur cette mer. Au sud et à l'ouest de cette section, s'étend le pays d'Ifrança (France), puis, à l'est, la Borghouniya (Bourgogne). Toutes ces contrées appartiennent à des peuples Francs. Le pays des El-Lemanïîn (Allemands) est situé dans la moitié orientale de ce climat. Au midi est la province d'Ankelaiya (Aquilée), et au nord, la Bourgogne; puis viennent les pays de Lohrenka (la Lorraine) et de Chasouniya (*Saxonia,* la Saxe). Sur la partie de la mer Environnante qui occupe l'angle nord-est de cette section, est la province d'Ifrîza[3] (la Frise). Toutes ces contrées sont habitées par des peuples allemands.

Dans le sud de la partie occidentale de la troisième section, est située la Bohême[4], et, dans le nord, (le reste de la) Saxe. Dans la partie orientale on trouve, au midi, la contrée d'Onkeriya (Hongrie), et, au nord, celle de Boulouniya (Pologne). Ces deux pays sont séparés par la montagne de Belouat (les monts Carpathes), qui, entrée dans la quatrième section, se dirige vers l'ouest en s'inclinant au nord, et se termine dans la Saxe, sur la limite de la moitié occidentale (de la troisième section).

Dans la quatrième section, du côté du sud, est le pays de Djethouliya (la Servie?), et au-dessous, vers le nord, le pays d'Er-Rouciya (la Russie). Ces contrées sont séparées par la montagne du Belouat, qui part du commencement de cette section du côté de l'ouest, pour

[1] Lisez نرمنديه, *Normendīa.*

[2] Lisez, avec les manuscrits, افلاندس.

[3] Lisez افريزة. Cette leçon est fournie par le manuscrit D et par la carte d'Idrîci.

[4] Le texte imprimé et celui de nos manuscrits portent بوانيه, *Youanīa.* Il faut lire, avec le manuscrit d'Idrîci, بوامية, *Bouamīa.*

s'arrêter dans la moitié orientale de la même section. A l'orient du pays de Djethouliya, est celui de Djermaniya. Dans l'angle sud-est, on trouve le pays de Constantinople, dont la capitale est située près de l'endroit où le canal qui se détache de la mer Romaine va se dé- P. 141.
charger dans la mer de Nîtoch (le Pont-Euxin). La portion sud-est de cette section est occupée par une partie de la mer de Nîtoch, qui reçoit ses eaux par ce canal. Dans l'angle formé par la mer et le canal est située la ville de Mesnat.

La partie méridionale de la cinquième section du sixième climat est occupée par la mer de Nîtoch, qui, en quittant le détroit, dans la quatrième section, s'étend directement vers l'est, traverse toute la cinquième section et une partie de la sixième. Sa longueur, depuis son point de départ, est de treize cents milles, et sa largeur de six cents. Derrière cette mer, dans la partie méridionale de la section, on voit une longue bande de terre qui s'étend d'occident en orient. Dans la partie occidentale de cette lisière se trouve la ville de Heracliya (Héraclée), située sur le bord de la mer de Nîtoch et sur les confins du territoire de Beïlecan, pays qui a sa place dans le cinquième climat. A l'orient est la contrée d'El-Laniya (les Alains), dont la capitale est Sinoboli (Sinope), située sur le bord de la mer de Nîtoch. Au nord de cette mer, dans la partie occidentale de cette section, est le pays des Bordjan (les Bulgares), et, dans la partie orientale, la contrée des Russes. Tous ces pays sont situés sur la mer de Nîtoch. La Russie enveloppe le pays des Bulgares; elle le borne à l'est dans cette section du climat; au nord, dans la cinquième section du septième climat; à l'ouest, dans la quatrième section de ce climat-ci.

La partie occidentale de la sixième section renferme le reste de la mer de Nîtoch, qui vient de se détourner un peu vers le nord. Entre cette mer et la limite septentrionale de la section est situé le pays des Comaniya (les Comans). Le reste du territoire des Alains, qui occupe le bord méridional de la cinquième section, se prolonge dans P. 142.
celle-ci du midi vers le nord, en s'élargissant à mesure que le rivage de la mer fait le détour déjà indiqué. Dans la partie orientale de cette

section, immédiatement à l'est du pays des Khazar, se trouve celui des Berthas. Dans l'angle nord-est de la section est le territoire des Bulgares, et dans l'angle méridional, la contrée des Belendjer. La montagne nommée *Chîah-Kouîa*[1] passe par là. Cette chaîne suit le détour que le rivage de la mer des Khazar fait dans la septième section de ce climat; puis elle s'éloigne de la mer pour se diriger vers l'ouest, traverse cette section de climat et entre dans la sixième section du cinquième climat; là elle va joindre les montagnes d'El-Abouab. A chaque côté de cette chaîne s'étendent les pays habités par les Khazar.

Au sud de la septième section de ce climat est située la contrée qu'entoure le mont Chîah après s'être éloigné de la mer de Taberistan, et qui consiste en une portion du pays des Khazar se prolongeant, vers l'ouest, jusqu'à la limite de la section. A l'orient de cette contrée se trouve la partie de la mer de Taberistan que cette montagne entoure du côté de l'orient et au nord. Au delà du Chîah, dans la partie nord-ouest de la section, s'étend le territoire des Berthas; dans la partie orientale de la même section est placée la contrée des Besguirt (les Bachkirs) et des Bedjnak (les Petchenègues), peuples appartenant à la race turque.

Toute la portion méridionale de la huitième section est occupée par le pays des Khoulkh, qui sont un peuple turc. Sa partie septentrionale, du côté de l'occident, renferme la Terre-Puante[2], et, du côté de l'orient, la contrée qui, dit-on, fut dévastée par Gog et Magog, avant que l'on eût construit la barrière pour les contenir. C'est dans la Terre-Puante que l'Itil (le Volga) prend sa source. Ce fleuve, un des
P. 143. plus grands du monde, traverse le pays des Turcs et décharge ses eaux dans la mer de Taberistan, dans la septième section du cinquième climat. Il a beaucoup de sinuosités : sorti d'une montagne de la Terre-Puante par trois sources, qui se réunissent pour former une seule rivière, l'Itil coule vers l'occident, passe dans la septième

[1] Ceci est une altération des mots persans *Sîah Kouh* (montagne noire). — [2] En arabe, *El-Ard el-Montena.*

section de ce climat, dont il atteint presque la limite (occidentale); puis il se tourne vers le nord, pénètre dans la septième section du septième climat, dont il isole l'angle situé entre le sud et l'ouest; ensuite il entre dans la sixième section du même climat et se dirige vers l'ouest; un peu plus loin, il fait un nouveau détour vers le midi, rentre dans la sixième section du sixième climat, et donne naissance à plusieurs branches qui coulent vers l'ouest et vont se jeter dans la mer de Nîtoch, sans quitter cette section. Le fleuve lui-même traverse un territoire situé vers le nord-est de la section, dans le pays des Bulgares; il entre dans la septième section du sixième climat, tourne vers le sud pour la troisième fois, pénètre dans le mont Chîah, traverse le pays des Khazar et entre dans la septième section du cinquième climat. C'est là qu'il décharge ses eaux dans la mer de Taberistan, ayant atteint la portion de cette section que la mer laisse à découvert, vers l'angle sud-ouest.

Dans la partie occidentale de la neuvième section se trouve le pays des Khefchakh ou Kefdjac (Kiptchac), nation turque, ainsi que la contrée des Terkech, autre peuple turc[1]. Dans la partie orientale est situé le pays de Magog. Les deux contrées sont séparées par le Coucaïa, montagne qui entoure une partie de la terre, ainsi que nous l'avons déjà dit. Cette montagne commence près de la mer Environnante, dans la partie orientale du quatrième climat; elle suit le P. 144.
rivage de la mer jusqu'à l'extrémité septentrionale de ce climat; puis elle s'en éloigne dans la direction du nord-ouest, et entre dans la neuvième section du cinquième climat. Reprenant alors sa direction vers le nord, elle traverse du sud au nord, avec une inclinaison vers l'ouest, la section qui nous occupe ici. Là, au centre de cette chaîne, se trouve la barrière construite par Alexandre. Ensuite, conservant la même direction, le Coucaïa passe dans la neuvième section du septième climat, qu'il traverse en partant du sud. Ayant alors rencontré la mer Environnante au nord de la section, il en suit le rivage, puis se

[1] Après le mot ايضا, supprimez les mots جبل قوقايا ; ils ne se trouvent pas dans les manuscrits.

tourne vers l'ouest et se prolonge jusqu'à la cinquième section du septième climat, où il rejoint encore cette mer. Au centre de la neuvième section du sixième climat se trouve[1] la barrière construite par Alexandre. C'est le Coran qui fournit sur ce sujet les seuls renseignements qui soient authentiques[2]. Abd-Allah Ibn Khordadbeh raconte, dans son *Traité de géographie*[3], que le khalife El-Ouathec vit en songe que cette barrière était ouverte. Frappé d'effroi, il s'éveilla et fit partir l'interprète Selama, qui examina l'état du rempart et en rapporta une description. Mais c'est une longue histoire, qui est en dehors de notre sujet[4].

La dixième section de ce climat renferme le pays de Magog, qui se prolonge, sans interruption, jusqu'à l'endroit où cette section se termine. Là, elle est entourée, à l'est et au nord, par une partie de la mer Environnante qui s'étend en longueur du côté du nord et qui s'élargit à un certain degré du côté de l'est.

P. 145. LE SEPTIÈME CLIMAT.

Du côté du nord, la mer Environnante couvre la totalité de ce climat, jusqu'au milieu de la cinquième section, où cet océan rencontre le mont Coucaïa, qui entoure les pays de Gog et Magog. La première section de ce climat est occupée par la mer, ainsi que la seconde, à l'exception d'un terrain découvert qui forme la portion la plus considérable de l'Angleterre et qui est situé dans la deuxième section. Une autre portion, située dans la première section, se dirige, par un détour, vers le nord; le reste, ainsi qu'une partie de la mer qui l'entoure, est dans la seconde section du sixième climat, comme nous l'avons indiqué. Entre cette île et le continent il y a un trajet de douze milles. Derrière l'Angleterre et

[1] L'emploi du pronom هو «lui» pour signifier *il est, il se trouve*, est assez rare pour être remarqué.

[2] Voy. *Coran*, sourate XVIII, vers. 90 et suiv.

[3] Lisez الجغرافيا, avec un *ghaïn*.

[4] On peut voir ce récit dans la *Géographie d'Idrîci*, t. II, p. 416 et suivantes. C'est, sans doute, dans cet ouvrage que notre auteur l'a lu.

dans la partie septentrionale de la seconde section, on trouve le Rislanda[1], île qui s'étend en longueur de l'ouest à l'est.

La troisième section de ce climat est occupée par la mer, excepté vers le sud, où se trouve un territoire de forme allongée, qui s'élargit du côté de l'orient. Dans cette partie s'étend, sans interruption, la Folouniya (Pologne), pays qui occupe aussi la partie septentrionale de la troisième section du sixième climat, ainsi que nous l'avons dit. La partie occidentale du bras de mer qui tombe dans la troisième section du septième climat renferme une grande île de forme arrondie[2], qui communique, au sud, avec le continent, par un isthme qui aboutit à la Pologne. Au nord de ce bras de mer, l'île (ou presqu'île) de Bercagha[3] (la Norwége), s'étend en longueur, de l'ouest à l'est, en suivant la limite septentrionale de la section.

Toute la partie septentrionale de la quatrième section est occupée par la mer Environnante, depuis l'ouest jusqu'à l'est; la partie méridionale, restée à découvert, se compose, à partir de l'ouest, du pays P. 146.
qu'habitent les Fîmark[4], peuple turc; le côté oriental est formé par la contrée de Tabest[5] et par la terre de Reslanda[6], qui s'étend jusqu'à la limite de la section. Ce pays est toujours couvert de neige, et la population y est peu nombreuse; il confine à la Russie, dans la quatrième et la cinquième section du sixième climat.

Dans la cinquième section du septième climat, du côté de l'ouest, s'étend la Russie, qui se prolonge vers le nord jusqu'à la partie de la mer Environnante qui se rencontre avec le mont Coucaïa. Dans la portion orientale de cette section, on trouve le pays des Comans, qui, après avoir touché à la partie de la mer de Nîtoch située dans la

[1] Sur la carte, l'île de Rislanda est placée au nord de l'Écosse (*Scouciya*), pays représenté par une petite péninsule. Comme Idrîci appelle l'Irlande *Ghirlanda*, la dénomination de *Rislanda* doit s'appliquer à l'Islande.

[2] Cette île, c'est le Danemark. Idrîci l'appelle دارمشة, *Darmecha*.

[3] En caractères arabes, برقاغه. Il faut lire, avec Idrîci, نرباغه, *Norbagha*.

[4] Le texte porte فيمازك, *Fimazek*; dans Idrîci on lit فيمارك, *Fîmark*.

[5] Peut-être la ville de Tavasthus en Finlande.

[6] La carte porte *Leslanda*. Ce nom paraît désigner l'Esthonie.

sixième section du sixième climat, vient se terminer, dans cette section, au lac de Tarmi, dont les eaux sont douces. Les montagnes situées au nord et au sud de ce lac lui envoient un grand nombre de rivières. Au nord-est de cette section et jusqu'à son extrémité s'étend le pays des Benariya[1], peuple turc.

La sixième section, du côté du sud-ouest, est entièrement occupée par le territoire des Comans. Au milieu de cette contrée, on trouve le lac de Ghanoun[2], dont les eaux sont douces. A l'orient du lac sont des montagnes qui lui envoient plusieurs rivières. Dans cette contrée, le froid est si intense que le lac est constamment glacé, excepté durant quelques jours de l'été. A l'orient du pays des Comans s'étend le pays des Russes, qui part de l'angle nord-est de la cinquième section du sixième climat. Dans l'angle sud-est de la section qui nous
P. 147. occupe, on trouve le reste de la Bolghar (Bulgarie), contrée qui commence dans la partie nord-est de la sixième section du sixième climat. Au milieu de cette partie du territoire bulgare, le fleuve Itel (Volga) fait son premier détour vers le midi, ainsi que nous l'avons dit. Sur la limite septentrionale de la sixième section, du côté du nord, la montagne de Coucaïa s'étend depuis l'occident jusqu'à l'orient.

Dans la septième section de ce climat, et dans sa partie occidentale, on trouve le reste du pays des Petchenèges, peuple turc. Cette contrée commence dans la partie orientale de la section qui précède; elle traverse le sud-ouest de cette section (la septième), puis elle remonte et pénètre dans le sixième climat. La partie orientale de cette section renferme le reste du pays des Bachkirs[3] et une partie de la Terre-Puante, région qui se prolonge vers l'est jusqu'à l'extrémité de la section. La limite septentrionale de cette section est formée par la montagne de Coucaïa, qui l'enferme d'occident en orient.

Dans la partie sud-ouest de la huitième section on retrouve la

[1] Sur la carte d'Idrîci on lit *Benariya*, mais, dans le texte, le même auteur écrit *Bolghar*.

[2] غنون : telle est la leçon d'Idrîci. Le texte d'Ibn Khaldoun porte عيون, *Oioun*.

[3] Dans les manuscrits, ce nom est ponctué de diverses manières. Les manuscrits d'Idrîci portent بسجرت, *Basdjert*.

Terre-Puante, qui s'y étend sans interruption, et dont la partie orientale renferme le Terrain-Creux[1], qui forme une des merveilles du monde. C'est une énorme excavation qui présente une vaste largeur et une telle profondeur qu'il est impossible d'y descendre : on reconnaît qu'elle est habitée par la fumée que l'on aperçoit pendant le jour, et par les feux qui, pendant la nuit, brillent et s'éteignent alternativement[2]. Quelquefois on peut découvrir une rivière qui traverse cette terre du midi au nord. Dans la partie orientale de cette section est la contrée dévastée qui avoisine le rempart (de Gog et Magog). La limite septentrionale de cette section est formée par le Coucaïa, depuis l'occident jusqu'à l'orient. P. 148.

La partie méridionale de la neuvième section de ce climat est occupée par la contrée des Khefchakh, autrement nommés *Kebdjac* (les Kiptchacs); la montagne de Coucaïa enveloppe ce pays, après s'être détournée du nord, près de la mer Environnante; elle traverse ensuite le milieu de la section en se dirigeant vers le sud-est, et entre dans la neuvième section du sixième climat, qu'elle traverse aussi. Là, au milieu de cette chaîne, se trouve le rempart de Gog et Magog. Dans la partie orientale de cette section, derrière le Coucaïa et auprès de la mer, est située la contrée de Magog; elle a peu de largeur, mais elle s'étend beaucoup en longueur. Elle enveloppe cette montagne du côté de l'orient et du nord.

La dixième section de ce climat est occupée tout entière par les eaux de la mer.

Ici se termine ce que j'avais à dire sur la géographie et sur les sept climats : *Et, dans la création des cieux et de la terre, dans la vicissitude des nuits et des jours, il y a des signes qui doivent frapper l'esprit de toutes les créatures*[3].

[1] En arabe *El-ard el-Mahfoura.*

[2] Voy. *Géographie d'Idrîci*, t. II, p. 438.

[3] *Coran*, sour. III, vers. 187, avec une légère modification.

TROISIÈME DISCOURS PRÉLIMINAIRE,

Qui traite des climats soumis à une température moyenne; de ceux qui s'écartent des limites où cette température domine, et de l'influence exercée par l'atmosphère sur le teint des hommes et sur leur état en général.

Nous venons d'exposer que la portion habitable de la terre commence au milieu de l'espace que la mer a laissé à découvert et qui s'étend vers le nord; les contrées du midi éprouvent trop de chaleur, celles du nord, trop de froid, pour être habitables. Comme ces deux extrémités de la terre diffèrent complétement sous le rapport du chaud et du froid, les caractères qui les distinguent doivent se modifier graduellement jusqu'au milieu du monde habité, où ils atteignent leur terme moyen. Le quatrième climat est donc le plus tempéré;
P. 149. le troisième et le cinquième, qui y confinent, jouissent à peu près d'une température moyenne. Dans le sixième et le second climat, qui avoisinent ceux-ci, la température s'éloigne considérablement du terme moyen; puis, dans le premier et le septième, elle s'en écarte bien davantage. Voilà pourquoi dans les sciences, les arts, les bâtiments, les vêtements, les vivres, les fruits, les animaux et tout ce qui se produit dans les trois climats du milieu, il n'y a rien d'exagéré. On retrouve ce juste milieu dans les corps des hommes qui habitent ces régions, dans leur teint, dans leurs dispositions naturelles et dans tout ce qui les concerne. Ils observent la même modération dans leurs habitations, leurs vêtements, leurs aliments et leurs métiers. Ils construisent de hautes maisons en pierre et les ornent avec art; ils rivalisent entre eux dans la fabrication d'instruments et d'ustensiles, et, par cette lutte, ils arrivent à la perfection. Chez eux on trouve les divers métaux, tels que l'or, l'argent, le fer, le cuivre, le plomb et l'étain. Dans leurs relations commerciales, ils font usage des deux métaux précieux. Dans toute leur conduite, ils évitent les extrêmes. Tels sont les habitants du Maghreb, de la Syrie, des deux Iracs, du Sind, de la Chine. Il en est de même des habitants de l'Espagne et des peuples voisins, tels que les Francs,

les Galiciens et les gens qui vivent à côté ou au milieu d'eux, dans ces régions tempérées. De tous ces pays, l'Irac et la Syrie jouissent, par leur position centrale, du climat le plus heureux. Dans les climats situés en dehors de la zone tempérée, tels que le premier, le second, le sixième et le septième, l'état des habitants s'écarte beaucoup du juste milieu; leurs maisons sont construites en roseaux ou en terre; leurs aliments se composent de dorra[1] ou d'herbes; leurs vêtements sont formés de feuilles d'arbres, dont ils s'entourent P. 150. le corps, ou bien de peaux; mais, pour la plupart, ils vont absolument nus. Les fruits de leurs contrées, ainsi que leurs assaisonnements, sont d'une nature étrange et extraordinaire. Ils ne font aucun usage des deux métaux précieux comme moyens d'échange, mais ils y emploient le cuivre ou le fer, ou les peaux, auxquels ils assignent une valeur monétaire. En outre, leurs mœurs se rapprochent beaucoup de celles des animaux brutes : on raconte que la plupart des noirs qui occupent le premier climat demeurent dans des cavernes et des forêts marécageuses, se nourrissant d'herbes, vivant dans un sauvage isolement et se dévorant les uns les autres. Il en est de même des Esclavons. Cette barbarie de mœurs tient à ce que ces peuples, vivant dans des pays très-éloignés de la région tempérée, deviennent, par constitution et par caractère, semblables à des bêtes féroces; et, plus leurs habitudes se rapprochent de celles des animaux, plus ils perdent les qualités distinctives de l'humanité. Il en est de même sous le rapport des principes religieux : ils ignorent ce que c'est que la mission d'un prophète et n'obéissent à aucune loi, à l'exception, toutefois, d'un bien petit nombre d'entre eux, qui demeurent dans le voisinage des pays tempérés. Tels sont les Abyssins qui habitent non loin du Yémen. Ils professaient la religion chrétienne avant la naissance de l'islamisme, et ils l'ont conservée jusqu'à nos jours; tels sont aussi les habitants de Melli, de Gogo et de Tekrour : ils occupent un pays voisin du Maghreb, et suivent aujourd'hui l'islamisme, qu'ils ont embrassé, dit-on, dans le

[1] Le dorra (*holcus sorghum*) est une espèce de mil.

septième siècle de l'hégire; tels sont encore les peuples chrétiens qui habitent dans les contrées du nord et qui appartiennent à la race des Esclavons, à celle des Francs, ou à celle des Turcs. Quant aux autres nations qui occupent ces climats reculés, tant ceux du nord que ceux du midi, elles ne connaissent aucune religion, ne possèdent
P. 151. aucune instruction, et, dans tout ce qui les concerne, elles ressemblent plus à des bêtes qu'à des hommes. *Et Dieu crée ce que vous ne savez pas.* (*Coran,* sour. XVI, vers. 8.)

On ne saurait opposer à ce que je viens de dire que le Yémen, le Hadramaout, les Ahcaf, les contrées du Hidjaz, le Yemama et la partie de la péninsule arabique qui les avoisine, se trouvent situés dans le premier et le second climat. La presqu'île des Arabes est environnée de trois côtés par la mer, ainsi que nous l'avons dit, de sorte que l'humidité de cet élément a influé sur celle de l'air et amoindri la sécheresse extrême qui est produite par la chaleur. L'humidité de la mer a donc établi dans ce pays une espèce de température moyenne.

Quelques généalogistes n'ayant aucune connaissance de l'histoire naturelle ont prétendu que les Nègres, race descendue de Ham (Cham), fils de Noé, reçurent pour caractère distinctif la noirceur de la peau, par suite de la malédiction dont leur ancêtre fut frappé par son père, et qui aurait eu pour résultat l'altération du teint de Cham et l'asservissement de sa postérité. Mais la malédiction de Noé contre son fils Cham se trouve rapportée dans le Pentateuque, et il n'y est fait aucune mention de la couleur noire. Noé déclare uniquement que les descendants de Cham seront esclaves des enfants de ses frères. L'opinion de ceux qui ont donné à Cham ce teint noir montre le peu d'attention qu'ils faisaient à la nature du chaud et du froid, et à l'influence que ces qualités exercent sur l'atmosphère et sur les animaux qui naissent dans ce milieu. Si cette couleur est générale pour les habitants du premier et du second climat, cela tient à la combinaison de l'air avec la chaleur excessive qui règne au Midi. En effet, le soleil passe au zénith, dans cette région, deux fois chaque année,

et à des intervalles assez courts; il garde même la position verticale dans presque toutes les saisons, d'où résultent une lumière très-vive et une chaleur qui ne discontinue pas. Cet excès de chaleur a donné un teint noir à la peau des peuples qui habitent de ce côté.

Dans les deux climats septentrionaux, le septième et le sixième, qui correspondent au premier et au second, les habitants ont tous le P. 152.
teint blanc, parce que l'air s'est mélangé avec le froid extrême qui règne du côté du nord. Dans cette région, le soleil reste presque toujours auprès de l'horizon visuel; jamais il ne s'élève jusqu'au zénith; il ne s'en approche même pas. Cela fait que, dans toutes les saisons, la chaleur est très-faible et le froid très-intense, d'où résulte que le teint des habitants est blanc et tire même sur le blafard. Le froid excessif y produit encore d'autres effets : les yeux deviennent bleus, la peau montre des taches de rousseur et les cheveux deviennent roux.

Les trois climats intermédiaires, je veux dire le troisième, le quatrième et le cinquième, jouissent à un haut degré de cette température moyenne qui est formée par le juste mélange du froid et du chaud. Le quatrième est le plus favorisé sous ce rapport, attendu qu'il occupe la position intermédiaire, ainsi que nous l'avons dit; aussi voit-on, dans les mœurs des habitants et dans la constitution de leur corps, cet équilibre parfait qui résulte du caractère de leur atmosphère. Le cinquième et le troisième climat, qui sont contigus au quatrième, se rangent immédiatement après celui-ci sous le rapport de ces avantages; s'ils n'ont pas, comme le quatrième climat, une position parfaitement centrale; si l'un incline vers le sud, où règne la chaleur, et l'autre vers le nord, où domine le froid, ces écarts ne sont pas portés à un extrême.

Quant aux quatre climats qui restent, ils s'éloignent beaucoup du juste milieu, ainsi que le physique et le moral de leurs habitants. Le premier climat et le second offrent, pour caractères, la chaleur et la couleur noire; le sixième et le septième, le froid et la couleur blanche. On a donné les noms d'*Abyssin*, de *Zendj* et de *Soudan* (noirs) aux peuples du midi, qui habitent le premier et le second

climat, et l'on a employé ces dénominations indifféremment pour désigner tout peuple dont le teint est altéré par un mélange de noir. Il est cependant certain que le nom d'*Abyssin* doit s'appliquer spécialement au peuple qui demeure vis-à-vis la Mecque et le Yémen, et que celui de *Zendj* appartient exclusivement à ceux qui habitent en face de la mer Indienne. Ils n'ont pas reçu ces noms parce qu'ils auraient
P. 153. tiré leur origine d'un homme de couleur noire, que ce fût Cham ou tout autre; car nous voyons que des nègres, habitants du midi, s'étant établis dans le quatrième climat, qui jouit d'une température moyenne, et dans le septième, où tout tend à la couleur blanche, laissent une postérité qui, dans la suite des temps, acquiert un teint blanc. D'un autre côté, lorsque des hommes du nord ou du quatrième climat vont habiter le midi, la peau de leurs descendants devient noire. Cela prouve que la couleur du teint dépend du tempérament de l'air. Ibn-Sina (Avicenne), dans son traité de médecine écrit en vers (et connu sous le nom d'*Ardjouza*), s'exprime ainsi :

Chez les Zendj règne une chaleur qui a changé leurs corps[1],
En sorte que leur peau s'est revêtue de noir.
Les Esclavons ont acquis[2] une couleur blanche,
En sorte que leur peau est devenue lisse.

Les peuples du nord n'ont pas reçu des noms qui aient rapport à la teinte de leur peau; car le blanc, qui était la couleur des hommes dont le langage a fourni ces dénominations, ne constituait pas un caractère assez remarquable pour attirer l'attention quand il s'agissait de créer des noms propres. On regardait le blanc comme parfaitement convenable et l'on y était habitué. Nous remarquons que les peuples du nord sont désignés par une grande variété de noms: tels sont les Turcs, les Esclavons, les Togharghar[3], les Khazar, les

[1] Pour الاحساد, lisez الاجساد.

[2] Pour اكتسن, lisez اكتسبت.

[3] En caractères arabes, الطغرغر. Ailleurs ce nom est écrit التغزغز, *El-Toghazghaz*. Les manuscrits varient beaucoup dans la transcription de ce nom, et jusqu'à présent on n'est pas parvenu à le rétablir. Il servait à désigner un peuple turc qui occupait les pays situés entre le Khoraçan et la Chine.

Alains, une foule de nations franques, les Yadjoudj (Gog), les Madjoudj (Magog), qui forment tous des peuples distincts et très-nombreux.

Quant aux habitants des climats du centre, on trouve chez eux un caractère de mesure et de convenance qui se montre dans leur physique et leur moral, dans leur conduite et dans toutes les circonstances qui se rattachent naturellement à leur civilisation[1], c'est-à-dire les moyens de vivre, les habitations, les arts, les sciences, les hauts commandements et l'empire. Ce sont eux qui ont reçu des prophètes; c'est chez eux que se trouvent la royauté[2], des dynasties, des lois, P. 154.
des sciences, des villes, des capitales, des édifices, des plantations, des beaux-arts et tout ce qui dépend d'un état d'existence bien réglé. Les peuples qui ont habité ces climats, et dont nous connaissons l'histoire, sont les Arabes, les Romains, les Perses, les Israélites, les Grecs, la population du Sind et celle de la Chine.

Les généalogistes, ayant observé que chacune de ces races se distinguait par son aspect et par d'autres signes particuliers, ont supposé qu'elles devaient ces traits caractéristiques à leur origine. Aussi ont-ils regardé comme les descendants de Cham tous les habitants du sud qui ont la peau noire; et, ne sachant comment expliquer la couleur de ces peuples, ils se sont attachés à propager une tradition qui ne supporte pas l'examen. Ils ont déclaré aussi que la totalité ou la plupart des habitants du nord descendent de Yafeth (Japhet), et ils ont reconnu pour les descendants de Sem presque tous les peuples bien organisés, c'est-à-dire ceux qui habitent les climats du milieu, qui cultivent les sciences et les arts et qui ont une religion, des lois, un gouvernement régulier et un souverain. Cette opinion est conforme à la vérité dans ce qui regarde les origines des races, mais elle ne doit pas être admise sans restriction; c'est le simple énoncé d'un fait, mais elle ne prouve pas que les peuples du midi aient reçu le nom de *Noirs* ou d'*Abyssins* parce qu'ils descendaient de Cham le noir. Ces écrivains ont été induits en erreur par une fausse idée; ils

[1] Pour للاعتقاد, lisez للاعتمار. — [2] Pour الملل, lisez الملك.

ont cru que chaque peuple doit à son origine les caractères qui le distinguent. Mais cela n'est pas toujours exact : car, bien que certains peuples et certaines races se distinguent assez par leur origine, comme les Arabes, les Israélites et les Perses, il y en a d'autres, tels que les Zendj, les Abyssins, les Esclavons et les Nègres que l'on reconnaît aux traits de leur figure et aux contrées qu'ils habitent. D'autres peuples se distinguent, non-seulement par leur origine, mais par certains usages et par des signes caractéristiques : tels sont les Arabes. La distinction peut encore se faire en examinant l'état de chaque peuple,
P. 155. son caractère et les qualités qui lui sont propres. C'est donc une faute que d'énoncer, d'une manière générale, que le peuple de tel endroit, soit au nord, soit au midi, descend de tel ou tel personnage, parce que l'on aura remarqué chez ce peuple les traits, la couleur, la tournure d'esprit ou les signes particuliers qui se retrouvaient dans cet individu. On tombe dans des erreurs de ce genre parce qu'on n'a pas fait attention à la nature des êtres et des pays; car tous ces caractères changent dans la suite des générations et ne sauraient demeurer invariables. *Telle est la règle suivie par Dieu à l'égard de*[1] *ses créatures; et tu ne trouveras aucun moyen de changer la règle de Dieu.* (*Coran,* sour. XXXIII, vers. 62.)

QUATRIÈME DISCOURS PRÉLIMINAIRE,

Qui traite de l'influence exercée par l'air sur le caractère des hommes.

Nous avons tous remarqué que le caractère des Nègres se compose, en général, de légèreté, de pétulance et d'une vive gaieté : aussi les voit-on se livrer à la danse chaque fois qu'ils en trouvent la moindre occasion; de sorte que, partout, ils ont une réputation de folie. La véritable cause de ce phénomène est celle-ci : selon un principe qui est bien établi dans les traités de philosophie, la joie et la gaieté résultent naturellement de la dilatation et de l'expansion des

[1] Dans le texte arabe on a répété, par mégarde, les sept derniers mots de cette phrase.

esprits animaux, tandis que la tristesse dérive de la cause contraire, c'est-à-dire de la contraction et de la condensation de ces esprits. On a constaté que la chaleur dilate l'air et la vapeur, les raréfie et en augmente le volume; c'est pourquoi l'homme ivre éprouve une sensation inexprimable de joie et de plaisir. La cause en est que la vapeur de l'esprit qui réside dans le cœur se pénètre de cette chaleur innée que la force du vin excite naturellement dans l'esprit : alors cet esprit se dilate et produit une sensation qui a le caractère de la joie. Il en est de même de ceux qui prennent le plaisir d'un bain : lorsqu'ils en respirent la vapeur, et que la chaleur de cette atmosphère pénètre jusqu'à leurs esprits et les échauffe, il en résulte P. 156.
pour eux un sentiment de plaisir, qui souvent se manifeste par des chants joyeux.

Comme les Nègres habitent un climat chaud, que la chaleur prédomine sur leur tempérament, et que, d'après le principe de leur être, la chaleur de leurs esprits doit être en rapport direct avec celle de leurs corps et de leur climat, il en résulte que ces esprits, comparés à ceux des peuples du quatrième climat, sont extrêmement échauffés, se dilatent bien plus aisément, éprouvent un sentiment plus rapide de joie et de plaisir, et un degré d'expansion plus considérable : ce qui a pour résultat l'étourderie.

Le caractère des peuples qui habitent les pays maritimes se rapproche un peu de celui-ci. Comme l'air qu'ils respirent est très-échauffé par l'influence de la lumière et des rayons solaires que réfléchit la surface de la mer, la part qu'ils ont dans les sentiments de joie et de légèreté d'esprit qui résultent de la chaleur est plus forte que celle qu'on obtient dans les hauts plateaux et sur les montagnes froides. Nous retrouvons quelques-uns de ces traits chez les peuples qui habitent le Djerîd[1], contrée du troisième climat : (ils sont portés à la gaieté) par suite de la chaleur intense de cette

[1] Province dans le sud de la régence de Tunis. Elle porte aussi le nom de *Belad el-Djerîd* (pays des tiges de dattiers). De ce dernier nom, les voyageurs et les géographes européens ont tiré leur *Biledulgerid*.

région et de son atmosphère. Cette chaleur s'y est fortement développée parce que leur pays est très-reculé vers le sud, loin des hauts plateaux et des terres labourables. Chez les habitants de l'Égypte, contrée qui est à peu près dans la même latitude que le Djerîd, on peut remarquer avec quelle facilité ils s'abandonnent à la joie, à la légèreté d'esprit et à l'imprévoyance. C'en est au point qu'ils ne font aucune provision de vivres ni pour un an, ni pour un mois, et qu'ils achètent au marché tout ce qu'ils mangent. La ville de Fez, dans le Maghreb, offre un exemple tout contraire aux précédents : étant entourée de plateaux très-froids, on y voit les habitants marcher, la tête baissée, comme des gens accablés de tristesse,
P. 157. et l'on peut remarquer jusqu'à quel point extrême ils portent la prévoyance. Cela va si loin qu'un individu entre eux mettra en réserve une provision de blé suffisante pour plusieurs années et, plutôt que de l'entamer, il ira, chaque matin, au marché pour acheter sa nourriture journalière. Si l'on continue ces observations, en les dirigeant vers les autres climats et les autres pays, on trouvera partout que les qualités de l'air exercent une grande influence sur celles de l'homme. *Dieu est le créateur et l'Être qui sait tout.* (*Coran,* sourate XXXVI, verset 81.)

Masoudi avait entrepris de rechercher la cause qui produit, chez les Nègres, cette légèreté d'esprit, cette étourderie et ce penchant extrême à la gaieté; mais, pour toute solution, il ne rapporte qu'une parole de Galien et de Yacoub Ibn Ishac El-Kindi [1], d'après laquelle ce caractère tient à une faiblsse du cerveau, d'où proviendrait une

[1] Abou Youçof Yacoub Ibn Ishac, surnommé *El-Kindi* parce qu'il appartenait à la tribu arabe de Kinda, florissait sous les règnes d'El-Mamoun et d'El-Motacem; il vivait encore à la fin du règne d'El-Motewekkel, en l'année 247 (861 de J. C.). On trouvera dans la *Bibl. ar.-hisp.* de Casiri, t. I, p. 352 et suiv. la liste de ses nombreux ouvrages. Les sujets qu'il traita étaient la philosophie, la logique, l'arithmétique, l'astronomie, l'astrologie, la géométrie, la médecine, la politique et l'optique. M. de Sacy lui a consacré une longue note dans son *Abdallatif,* p. 487 et suiv. M. Fluegel vient de publier, aux frais de la Société asiatique allemande, une notice sur El-Kindi et ses écrits.

faiblesse d'intelligence. Cette explication est sans valeur et ne prouve rien. *Dieu dirige celui qu'il veut.* (*Coran*, sour. II, vers. 136.)

CINQUIÈME DISCOURS PRÉLIMINAIRE,

Qui traite des influences diverses que l'abondance et la disette exercent sur la société humaine, et des impressions qu'elles laissent sur le physique et le moral de l'homme.

Les climats tempérés ne sont pas également fertiles, et leurs habitants ne vivent pas tous dans l'aisance. Ils renferment quelques populations qui ont une abondance de céréales, d'assaisonnements, de blé et de fruits, et ils la doivent à la force de la végétation, à la bonne qualité du sol et au grand progrès fait par la civilisation; mais, dans d'autres endroits, les habitants ne trouvent qu'un terrain brûlé P. 158.
par la chaleur, où il ne pousse ni grain, ni herbe. Ces peuples, soumis à une vie de privations, sont les tribus du Hidjaz et du Yémen[1], et les tribus sanhadjiennes qui se voilent la figure, et qui occupent le désert du Maghreb et les régions sablonneuses qui séparent la contrée des Berbers de celle des noirs. Chez les peuples voilés, les grains et les assaisonnements manquent tout à fait; leur seul aliment, c'est le lait et la chair de leurs troupeaux. Il en est de même des Arabes qui parcourent les régions du désert. Sans doute ils peuvent tirer des *Tells* (les hauts plateaux du Maghreb) les grains et les assaisonnements dont ils peuvent avoir besoin, mais ils n'en trouvent pas toujours l'occasion, à cause de la surveillance des troupes préposées à la garde des frontières[2]; ils ne sont pas même assez riches pour y faire de grands achats; aussi, peuvent-ils à peine se procurer le strict nécessaire, bien loin d'obtenir de quoi vivre dans l'abondance. Presque toujours on les voit se borner à l'usage du lait, nourriture qui, pour eux, remplace parfaitement le blé. Eh

[1] Le Yémen est cependant un pays fertile.

[2] Les tribus du désert qui, à l'approche de l'été, cherchent à entrer dans le pays des hauts plateaux pour y faire paître leurs troupeaux, ou pour acheter une provision de blé, sont obligées de payer un impôt au gouvernement.

bien! ces mêmes hommes, ces habitants du désert, chez lesquels manquent entièrement les grains et les assaisonnements, surpassent, en qualités physiques et morales, les habitants du Tell, qui vivent dans une grande aisance; leur teint est plus frais, leurs corps sont plus sains et mieux proportionnés; ils montrent une plus grande égalité de caractère et une intelligence plus vive quand il s'agit de bien saisir et d'apprendre ce qu'on leur enseigne. C'est ce que l'expérience démontre à l'égard de chacun de ces peuples; aussi voyons-nous une grande différence, sous ce rapport, entre les Arabes (nomades) et les Berbers, entre les tribus voilées et les habitants du Tell. Celui qui voudra examiner ce fait en reconnaîtra l'exactitude.

Voici, ce me semble, la cause de ce phénomène : l'excès de nourriture et les principes humides renfermés dans les aliments excitent, dans les corps, des secrétions superflues et pernicieuses qui produisent un embonpoint excessif et une abondance d'humeurs pec-
P. 159. cantes et corrompues. Cela amène une altération du teint et enlève aux formes du corps toute leur beauté en les surchargeant de chair. Ces principes humides obscurcissent l'esprit et l'intelligence par l'effet des vapeurs pernicieuses qu'elles envoient au cerveau; de là résultent l'engourdissement de l'esprit, la nonchalance et un grave écart de l'état normal. La justesse de ces observations se reconnaît à l'examen des animaux qui habitent les déserts et les terrains stériles. Comparez les gazelles, les antilopes, les autruches, les girafes, les ânes sauvages et les bœufs sauvages avec les animaux des mêmes espèces qui habitent le Tell, les plaines fertiles et les gras pâturages. Quelle différence énorme existe entre eux pour ce qui concerne le poli de la peau, l'éclat du pelage, les formes du corps, la juste proportion des membres et la vivacité de l'intelligence! La gazelle est sœur de la chèvre; la girafe est sœur du chameau; l'âne et le bœuf sauvages sont identiques avec l'âne et le bœuf domestiques. Voyez cependant la différence qui existe entre ces animaux! La cause en est que la fertilité du Tell a suscité dans les corps des animaux domestiques des secrétions superflues et nuisibles, des humeurs corrom-

pues, dont l'influence se fait sentir en eux, tandis que la faim contribue à produire, chez les animaux du désert, la beauté du corps et des formes.

On reconnaîtra que les mêmes effets ont lieu chez l'homme. Les habitants des régions où l'on vit dans l'aisance et qui abondent en céréales, en troupeaux, en assaisonnements et en fruits, ont, en général, la réputation d'avoir l'esprit lourd et le corps grossièrement formé. Comparez les Berbers, qui ont du blé et des assaisonnements en abondance, avec les peuples de la même race qui, comme les Masmouda, les habitants du Sous et les Ghomara, mènent une vie de privations et se contentent, pour toute nourriture, d'orge ou de dorra. Sous le rapport de l'intelligence et du corps, ceux-ci sont bien supérieurs aux premiers. Il en est de même des peuples du Maghreb, chez qui, en général, se trouve une abondance de blé et d'assai- P. 160.
sonnements : comparez-les avec les habitants de l'Espagne (musulmane), qui manquent absolument de beurre, et dont la principale nourriture est le dorra[1]. Vous trouverez chez ceux-ci une vivacité d'esprit, une légèreté de corps, une aptitude à s'instruire, que l'on chercherait vainement chez les Maghrebins. Le même rapport existe, dans presque tout le Maghreb, entre les habitants de la campagne et ceux des villes. Les citadins ont à leur disposition autant d'assaisonnements que les campagnards; comme eux, ils vivent dans l'abondance, mais ils font subir à leurs aliments des apprêts, une cuisson et un adoucissement par le mélange d'autres ingrédients qui en font disparaître les qualités grossières et en atténuent la consistance. Ils se nourrissent ordinairement de la chair de mouton et de poules; ils ne recherchent pas le beurre, à cause de son goût fade. Cela fait que leurs mets renferment peu de parties humides, et, par suite, n'apportent au corps qu'une très-petite quantité d'humeurs superflues et nuisibles; aussi les corps des habitants des villes sont-ils plus délicats que ceux des habitants de la campagne, dont la vie est plus dure. Il en est de

[1] Ibn el-Aouwam, dans son grand ouvrage sur l'agriculture espagnole, traite assez longuement de la culture des diverses espèces de dorra.

même chez les peuples du désert, qui sont habitués à supporter la faim : leurs corps n'offrent aucune trace d'humeurs, ni épaisses, ni ténues. Dans les pays où l'abondance domine, la religion et l'esprit de dévotion en éprouvent l'influence. Parmi les gens de la campagne et de la ville, ceux qui mènent une vie frugale, et qui sont habitués à supporter la faim et à renoncer aux plaisirs, sont plus religieux, plus disposés à s'adonner à une vie dévote que les hommes opulents et abandonnés au luxe. Les cités et les grandes villes renferment peu d'hommes religieux, attendu que, dans ces lieux, règnent généralement une insensibilité de cœur et un esprit d'indifférence qui proviennent de l'usage trop abondant de la viande, des assaisonnements et
P. 161. de la farine; aussi les hommes dévots et austères se rencontrent surtout parmi les habitants de la campagne, accoutumés à la vie frugale [1].

Dans une même ville, on reconnaît que l'influence de la nourriture sur les hommes varie selon les fluctuations du luxe et de l'aisance; ainsi voyons-nous, non-seulement dans la population des villes, mais dans celle des campagnes, que les hommes habitués à vivre dans l'abondance et à se plonger dans les plaisirs sont les premiers à succomber lorsque quelques années de sécheresse ont amené chez eux la famine et la mort. C'est ce qu'on observe parmi les Berbers du Maghreb, les habitants de la ville de Fez et ceux du Caire, à ce qu'on m'a dit. Il n'en est pas ainsi des Arabes qui habitent les déserts et les solitudes, ni de la population des pays de palmiers, qui se nourrit, presque exclusivement, de dattes; ni des habitants actuels de l'Ifrîkiya, qui vivent presque entièrement d'orge et d'huile; ni des Espagnols (musulmans), dont les principaux aliments sont le dorra et l'huile. La sécheresse et la famine ne font pas autant de mal à ceux-ci qu'aux gens qui vivent dans le luxe; la mortalité causée par la faim n'y est pas aussi considérable; que dis-je, il ne s'en présente pas un seul cas. Voici, ce me semble, la cause de cette différence : chez les hommes qui vivent dans l'abondance et qui sont accoutumés à l'usage des assaisonnements, et surtout du beurre, les intestins contractent une humidité

[1] Pour بالمتشفين lisez بالمتقشفين.

supérieure à leur humidité primitive et naturelle, et qui finit par devenir excessive. Or lorsque ces hommes se trouvent, contre leur habitude, réduits à vivre d'une petite quantité d'aliments, à se passer d'assaisonnements et à user d'une nourriture grossière, à laquelle ils ne sont pas accoutumés, les intestins ne tardent pas à se dessécher et à se contracter. Mais cet organe est extrêmement faible et compte parmi ceux dont la lésion cause la mort; aussi les maladies s'y déclarent promptement et amènent une mort rapide. Ceux qui meurent de la famine périssent, moins par suite de la faim actuelle, que P. 162. par l'effet de cette abondance de nourriture à laquelle ils étaient primitivement habitués. Quant à ceux qui sont accoutumés à vivre de laitage et à se passer de beurre et d'assaisonnements, leur humidité naturelle reste dans son état ordinaire, sans aucun accroissement. De tous les aliments qui sont naturels à l'homme, c'est assurément le plus sain; aussi ces gens n'éprouvent dans les intestins, ni la sécheresse, ni l'altération qui résultent d'un changement de régime, et ils échappent presque tous à la mortalité qu'une nourriture trop abondante et l'excès d'assaisonnements provoquent chez les autres hommes.

Tous ces cas peuvent se réduire à un seul principe : c'est par suite de l'habitude que l'on s'accoutume à certains aliments ou que l'on acquiert la faculté de s'en passer. Celui qui prend souvent une nourriture qui convient à sa constitution s'y habitue, et s'il devait y renoncer (subitement) ou la remplacer (immédiatement) par une autre, il tomberait malade. (Pour produire cet effet) il n'est pas nécessaire que le nouvel aliment soit dépourvu de qualités nutritives ou qu'il appartienne à la classe des poisons, des sucs âcres de certaines plantes, de ces matières dont le caractère est tout à fait anomal. Mais tout ce qui peut nourrir le corps et lui convenir devient, par l'usage, un aliment habituel; ainsi, quand un homme entreprend de remplacer par le lait et les légumes sa nourriture ordinaire, qui consistait en blé et en grains, et qu'il s'est habitué à ce changement, ces substances deviennent pour lui un

aliment suffisant, et l'on peut être assuré qu'il se passera très-bien de celles dont il a cessé de faire usage. Il en est de même de celui qui s'est accoutumé à supporter la faim et à se priver d'aliments, ainsi que le font, dit-on, certains dévots, qui s'imposent des mortifications. Nous avons entendu, à ce sujet, des histoires étonnantes, auxquelles on n'ajouterait aucune foi, si l'on ne savait pas qu'elles sont d'une vérité incontestable.

C'est l'habitude qui produit ces faits; car, lorsqu'un individu s'est accoutumé à une chose quelconque, elle devient pour lui une chose essentielle, une seconde nature, attendu que la nature de l'homme[1] est susceptible de modifications très-diverses. Qu'elle s'habitue par degrés, et par principe de dévotion, à supporter la faim, cette abstinence deviendra pour elle une pratique ordinaire et tout à fait naturelle.

Les médecins se trompent en prétendant que c'est la faim qui fait
P. 163. mourir : cela n'arrive jamais, à moins qu'on ne prive l'homme brusquement de toute espèce d'aliment; alors les intestins se ferment tout à fait, et l'on éprouve une maladie qui peut conduire à la mort. Mais lorsque la chose se fait graduellement, et par esprit religieux, en diminuant peu à peu la quantité de nourriture, ainsi que font les soufis, la mort n'est pas à craindre. La même progression est encore absolument nécessaire lorsque l'on veut renoncer à cette pratique de dévotion; car, si l'on reprenait subitement sa première manière de se nourrir, on risquerait sa vie. Il faut revenir au point de départ, en suivant une gradation régulière, ainsi que cela s'était fait en le quittant. Nous avons vu des hommes qui supportaient une abstinence complète pendant quarante jours consécutifs, et même davantage.

Sous le règne du sultan Abou'l-Hacen[2], et en présence de nos professeurs, on amena devant ce prince deux femmes, dont l'une

[1] Littéral. « l'âme. » Le même mot est encore employé dans cette phrase avec la signification d'*individu*.

[2] Le règne du sultan merinide Abou'l-Hacen se trouve raconté au long dans l'*Histoire des Berbers*, t. IV de la traduction.

était native d'Algésiras, et l'autre de Ronda. Depuis deux[1] ans, elles avaient renoncé[2] à toute nourriture, et, le bruit s'en étant répandu, on voulut les mettre à l'épreuve. Le fait fut complétement vérifié, et elles continuèrent à jeûner ainsi jusqu'à leur mort. Parmi nos anciens condisciples, nous en avons vu plusieurs qui se contentaient, pour toute nourriture, de lait de chèvre; à une certaine heure de chaque jour, ou à l'heure de déjeuner, ils tetaient le pis de l'animal. Pendant quinze ans, ils suivirent ce régime. Bien d'autres ont imité leur exemple; c'est un fait qu'on ne saurait révoquer en doute.

Il faut savoir que la faim est de toute manière plus favorable au corps qu'une surabondance d'aliments, pourvu qu'on puisse s'habituer à l'abstinence et se contenter de très-peu de nourriture. Ainsi que nous l'avons dit, la faim exerce, sur l'esprit et le corps, une influence salutaire; elle sert à éclaircir l'un et à entretenir la santé de l'autre. On peut en juger par l'effet que les aliments produisent sur le corps. Nous avons vu que, si des hommes adoptent pour nourri- P. 164. ture la chair de gros animaux, leurs descendants prennent les qualités de ces animaux. La chose est évidente si l'on compare les habitants des villes à ceux de la campagne. Les hommes qui se nourrissent de la chair et du lait de chameau éprouvent, dans leur caractère, l'influence de ces aliments et acquièrent la patience, la modération, la force nécessaire pour porter des fardeaux, qualités qui sont le partage de ces animaux; leurs intestins se façonnent à l'instar de ceux des chameaux, et prennent de la santé et de la force. On ne remarque en eux ni faiblesse, ni langueur, et les aliments qui nuisent aux autres hommes ne produisent sur eux aucun mauvais effet. Ils boivent, pour se relâcher le ventre, les sucs des plantes laiteuses et âcres, telles que la coloquinte avant sa maturité, le *diryas* (*Thapsia asclepium*), et l'euphorbe, sans les déguiser, et sans que leurs intestins en reçoivent le moindre mal. Et cependant, si les habitants des villes, gens qui, par suite de leur habitude de se nourrir délicate-

[1] En arabe, سنتين. Quelques manuscrits portent سنين « plusieurs années. » — [2] Pour حبستا, lisez حبسنا.

ment, ont les intestins sensibles et tendres, prenaient de pareils breuvages, la qualité toxique de ces drogues les ferait mourir sur-le-champ.

Il est une autre preuve qui atteste l'influence des aliments sur le corps. Suivant ce que rapportent les agriculteurs, et que l'expérience a confirmé, si l'on nourrit des poules en leur donnant des grains cuits avec[1] des excréments de chameau, et que l'on fasse couver les œufs, on aura des petits qui atteindront une grosseur extraordinaire. On peut même se dispenser de donner aux poules des grains cuits de cette manière; il suffit de mêler ces excréments avec les œufs que l'on fait couver, et il en naîtra des petits qui deviendront d'une grosseur énorme. On pourrait citer un grand nombre de faits de ce genre.

Quand nous voyons les influences exercées par les aliments sur les corps, nous devons être convaincus que la faim doit en produire d'autres, car, entre deux contraires, il y a rapport constant d'in-
P. 165. fluence ou de non-influence. L'abstinence a pour effet de débarrasser le corps des superfluités nuisibles et des humeurs qui affectent également le corps et l'esprit; la nourriture influe sur l'existence même du corps. *Dieu embrasse tout par son savoir.*

SIXIÈME DISCOURS PRÉLIMINAIRE,

Concernant les hommes qui, par une disposition innée ou par l'exercice de pratiques religieuses, ont la faculté d'apercevoir les choses du monde invisible. Ce chapitre commence par des observations sur la nature de la révélation et des songes.

Le Très-Haut a choisi, dans l'espèce humaine, certains individus auxquels il a concédé le privilége de converser directement avec lui. Les ayant créés pour le connaître, et les ayant placés comme intermédiaires entre lui et ses serviteurs, il les a chargés d'apprendre aux hommes leurs véritables intérêts, de les diriger avec zèle, de les préserver du feu de l'enfer en leur montrant la voie du salut. Aux connaissances qu'il leur communique et aux merveilles qu'il énonce par leur bouche, il ajoute la faculté de prédire ce qui doit arriver et

[1] Le texte porte في (dans).

d'indiquer les événements qui sont cachés aux autres mortels. Dieu seul peut faire connaître ces choses; il emploie alors le ministère de quelques hommes d'élite, qui, eux-mêmes, ne les savent que par son enseignement. Le Prophète a dit : « Quant à moi, je ne sais que ce que Dieu m'a enseigné. » Leurs prédictions ont la vérité pour caractère distinctif et essentiel[1], ainsi que le lecteur pourra le reconnaître lorsque nous lui exposerons la nature réelle du prophétisme.

Un signe caractéristique distingue les individus de cette classe : au moment de recevoir la révélation divine, ils se trouvent complétement étrangers à tout ce qui les entoure, et ils poussent des gémissements sourds. On dirait, à les voir, qu'ils sont tombés dans un état de syncope ou d'évanouissement; et toutefois il n'en est rien; mais, en réalité, ils sont absorbés dans le royaume spirituel qu'ils viennent de rencontrer. Cela leur arrive par l'effet d'une puissance perceptive qui leur est propre et qui diffère totalement de celle des autres hommes. Bientôt après, cette puissance redescend jusqu'à la P. 166.
perception de choses compréhensibles aux mortels : tantôt c'est le bourdonnement de paroles dont elle parvient à saisir le sens; tantôt c'est la figure d'une personne qui apporte un message de la part de Dieu. L'extase se passe, mais l'esprit retient le souvenir de ce qui lui a été révélé.

On interrogea[2] le Prophète sur la nature de la révélation divine, et il répondit : « Tantôt elle me vient comme le tintement d'une cloche, ce qui est très-fatigant pour moi; et, lorsqu'elle me quitte, j'ai retenu ce qu'on m'a dit. Tantôt l'ange prend la forme humaine pour me parler, et je retiens ce qu'il dit. » Dans cet état, il éprouvait des souffrances inexprimables et laissait échapper des gémissements sourds. On lit dans les recueils des traditions : « Il (le Prophète) traitait comme une maladie une certaine espèce de douleur qu'il ressentait à la suite des révélations divines[3]. » Aïcha (la femme de

[1] Pour وضرورية, lisez وضروريته.
[2] Pour قد, lisez وقد.
[3] « Quand une révélation descendait sur lui (du ciel), il éprouvait une céphalalgie, et (pour en diminuer l'intensité) il appliquait sur sa tête un cataplasme de *hinna*

Mohammed) disait : « Une fois, la révélation lui arriva dans un jour excessivement froid et, lorsqu'elle eut cessé, son front fut baigné de sueur. » Le Très-Haut a dit (*Coran,* sour. LXXIII, vers. 5) : *Nous allons t'adresser une parole accablante* [1].

Ce fut à cause de l'état dans lequel se trouvaient les prophètes, quand ils recevaient des révélations divines, que les polythéistes les taxaient de folie, et disaient, « Celui-là a eu une vision ; » ou bien : « Il a auprès de lui un démon familier. » Mais ces mécréants furent trompés par les circonstances extérieures qui accompagnent l'état d'extase, *et celui que Dieu veut égarer ne trouve point de guide.* (*Coran,* sour. XIII, vers. 33.)

On reconnaît encore ces personnages favorisés à la conduite vertueuse qu'ils avaient tenue avant d'avoir reçu des révélations, à leur vive intelligence et au soin qu'ils avaient mis à ne pas commettre des actes blâmables, et à éviter toute espèce de souillure : c'est là ce qu'on désigne par le terme *eïsma* [2]. On dirait que tout prophète tient de son caractère inné une profonde aversion pour les choses blâmables, et une exacte attention à les éviter. On peut même affirmer que ces choses répugnent à la nature des prophètes.

On lit dans *le Sahîh* [3] que, lors de la reconstruction de la Caaba, Mohammed, étant encore très-jeune, s'y trouva avec son oncle, El-Abbas, et plaça la pierre noire dans son manteau (afin de la transporter à l'endroit qu'elle devait occuper) [4]. S'étant ainsi découvert le corps, il tomba en défaillance et ne revint à lui qu'après s'être enveloppé dans le manteau. Invité à un festin de noce où les divertissements ne manquaient pas, il tomba dans un sommeil profond et ne
P. 167. s'éveilla qu'au lever du soleil ; de sorte qu'il ne prit aucune part à la fête. Il évita cette tentation, grâce à la disposition naturelle qu'il tenait

(*lawsonia inermis*). » Tradition relative au Prophète et rapportée par Soyouti dans sa *Grande Collection;* manuscrit de la Bibliothèque impériale, supplément arabe.

[1] Littéral. « lourde. » Si l'on regardait au sens du texte plutôt qu'à la lettre, on rendrait le mot ثقيلا par « grave, sérieux. »

[2] *Eïsma* signifie « soin de se contenir, d'éviter le péché. »

[3] Voy. ci-devant, p. 18, note.

[4] Voy. l'*Essai* de M. Caussin de Perceval, t. I, p. 341.

de Dieu. Dans la suite, il en vint au point de s'abstenir des mets qui pouvaient être désagréables aux autres : jamais il ne touchait aux oignons ni à l'ail, et, quand on lui demandait pourquoi il agissait ainsi, il répondait : « J'ai souvent à m'entretenir avec d'autres personnes que celles à qui vous avez l'habitude de parler[1]. » Voyez les renseignements qu'il donna à sa femme Khadîdja, au moment où il recevait, d'une manière inattendue, sa première révélation. Voulant savoir au juste ce qui se passait, elle lui dit : « Place-moi entre toi et ton manteau. » Aussitôt qu'il l'eut fait, le porteur de la révélation s'éloigna. « Ah, dit-elle, ce n'est pas là un démon, mais un ange ! » paroles qui donnaient à entendre que les anges n'approchent pas des femmes. Elle lui dit encore : « Quand l'ange vient te visiter, quel est le vêtement que tu aimes à lui voir porter? » Il répondit : « L'habit blanc ou l'habit vert. » « C'est donc réellement un ange ! » s'écria-t-elle. Par ces mots, elle rappelait l'idée que le vert et le blanc sont les couleurs spéciales à tout ce qui est bon et aux anges, tandis que le noir ne convient qu'à ce qui est mauvais et aux démons. Nous pourrions citer encore beaucoup de traits semblables.

Un autre signe qui caractérise les personnages inspirés, c'est leur zèle à recommander aux hommes la prière, l'aumône, la pureté des mœurs et les autres œuvres de la religion et de la piété. Khadîdja, ayant vu le Prophète agir de cette manière, demeura convaincue qu'il était réellement véridique. Il en était de même d'Abou Bekr; jamais ils n'eurent la pensée, ni lui ni elle, de recourir à d'autres preuves que celles qu'on pouvait tirer de la conduite du Prophète et de son caractère. Nous lisons dans *le Sahîh* qu'Héraclius, ayant reçu la lettre par laquelle le Prophète l'invitait à embrasser l'islamisme, fit venir Abou Sofyan et tous les autres Coreïchides qui se trouvaient dans sa ville, afin de les interroger au sujet de Mohammed. Il leur

[1] « Il ne mangeait ni ail, ni poireaux, ni oignons, parce que les anges venaient le visiter et qu'il s'entretenait avec Gabriel, ne voulant pas que les anges en fussent incommodés. » Tradition rapportée par Soyouti dans sa *Grande Collection*. Ce docteur ajoute que Gabriel détestait l'odeur de ces plantes potagères.

demanda, entre autres choses, ce que[1] ce réformateur leur ordonnait de faire. Abou Sofyan répondit : « Il nous prescrit la prière, l'aumône, la libéralité et la pureté des mœurs. » A la fin de l'interrogatoire, Hé-
P. 168. raclius prononça ces paroles : « Si cela est vrai, Mohammed est réellement un prophète, et il étendra sa domination sur tout ce qui est maintenant placé sous mes pieds. » La pureté de mœurs (*eïfaf*), à laquelle Héraclius faisait allusion, est le synonyme du mot *eïsma* (soin d'éviter le péché). Vous voyez que ce prince trouvait que la conduite vertueuse de Mohammed, et le zèle qu'il montra à propager la religion et la piété, suffisaient pour démontrer la réalité de sa mission; pour y croire il ne demandait pas des miracles. Cela prouve que la vertu et le zèle pour la religion sont des signes auxquels on reconnaît les hommes ayant le don de la prophétie.

La haute considération dont ces personnages jouissaient chez leurs compatriotes est encore une marque qui sert à les distinguer. On lit dans *le Sahîh* : « Dieu n'a jamais envoyé aux hommes un prophète qui n'eût pas un bon appui dans son peuple, » ou « qui n'eût pas pour lui une multitude de son peuple. » Cette dernière leçon est fournie par le Hakem[2], dans une correction faite au texte du *Sahîh* d'El-Bokhari et de celui de Moslem. *Le Sahîh* nous apprend que, dans l'interrogatoire d'Abou Sofyan par Héraclius, ce prince lui demanda : « Quel cas fait-on de Mohammed chez vous ? — Il jouit d'une haute considération, » répondit Abou Sofyan. — « Ah ! s'écria Héraclius, les prophètes reçoivent leur mission lorsqu'ils sont entourés de l'estime de leurs compatriotes, » c'est-à-dire, lorsqu'ils ont un parti assez fort pour les protéger contre la violence des infidèles, et pour les soutenir jusqu'à ce qu'ils aient rempli leur mission et accompli la volonté de Dieu en achevant le triomphe de la religion et du parti qui la professe.

[1] Pour بَم, lisez بِمَ.

[2] L'imam Abou Abd Allah Mohammed, natif de Nîsapour et surnommé *El-Hakem*, était un docteur du rite chafeïte. Il composa, sur les traditions, *le Mostadrek* (examen critique des deux *Sahîhs*) et *l'Iklîl* (la couronne). Il mourut l'an 405 (1014-1015 de J. C.).

Un autre signe consiste dans des manifestations surnaturelles qui viennent confirmer la véracité de ces envoyés; ce sont des actions au-dessus du pouvoir de l'homme et justement nommées pour cette raison *modjiza* (choses qui défient la puissance de l'homme). Elles n'appartiennent pas à la catégorie des choses que Dieu a mises au pouvoir de l'homme; au contraire, elles s'opèrent dans un domaine qui est en dehors de sa puissance.

Il existe une divergence d'opinion au sujet de la manière dont les miracles ont lieu, et de la nature de la preuve qu'ils fournissent en faveur de la véracité des prophètes. Les théologiens dogmatiques[1], s'appuyant sur la doctrine qu'il n'y a qu'un seul agent libre[2], enseignent qu'ils s'opèrent par la puissance de Dieu, et que le pro-

[1] En arabe *El-Motekallemîn*, terme qui s'emploie pour désigner les scolastiques de l'islamisme. Ils appartenaient ordinairement à l'école d'El-Achâri et professaient la prédestination absolue, tout en reconnaissant aux hommes le libre arbitre (*ikhtîar*). Ils enseignaient aussi l'existence des attributs de Dieu, distincts de son essence, et reconnaissaient l'éternité du Coran, quant au sens (*mâna*) de ce livre, mais non pas quant aux termes qui en expriment le sens (*eibarat*). (Voy. *le Mewakif* d'El-Idji, p. ٢٤ de l'édition de la cinquième et de la sixième section de cet ouvrage, publiée à Leipzig par M. Soerensen, en 1848.)

[2] Selon les théologiens dogmatiques, les actions de l'homme sont *ikhtîariya* (c'est-à-dire elles dépendent de son libre arbitre), mais s'opèrent par la puissance de Dieu; celle de l'homme n'ayant aucune influence dans leur exécution. (*Mewakif*, page ١٠٥.) Quant aux miracles, ce sont des actions de *l'agent qui a le libre arbitre* (*El-fâil el-mokhtar*); il les manifeste par l'entremise (à la lettre, par la main) du prophète dont il veut démontrer la véracité, et pour se conformer au désir de ce prophète. (*Mewakif*, p. ١٧٩.) — Quant aux actions de l'homme, ces docteurs enseignent que Dieu *a pour habitude* de faire exister dans l'homme une puissance et un libre arbitre; puis, s'il n'y a pas d'empêchement (insurmontable, comme le serait une impossibilité physique ou morale), il produit dans l'homme l'acte déjà prédestiné, en l'associant à cette puissance et à ce libre arbitre qui se trouvent dans l'homme. De cette manière, les actions des hommes sont créées par Dieu et leur sont imputables (*meksoub*). (*Mewakif*, p. ١٠٥.) — L'expression *Dieu a pour habitude* (ou à la lettre, *il fait courir l'habitude*) est employée par les docteurs orthodoxes afin de faire entendre que la volonté de Dieu est libre et qu'elle n'est régie par aucune loi. Si l'on admettait que Dieu agit toujours d'après des lois invariables, on serait obligé de convenir que sa volonté est bornée et qu'il n'a pas le libre arbitre. Dieu est donc *l'agent libre.*

phète n'y est pour rien. Selon les Motazélites[1], les actions des hommes sont des effets de leur volonté, mais les miracles restent en dehors
P. 169. de la catégorie des actes humains. Les deux partis[2] s'accordent à reconnaître que le prophète ne fait qu'annoncer (*tahaddi*) le miracle et l'amener, avec la permission de Dieu.

Voici en quoi consiste *le tahaddi*[3] : le prophète déclare qu'un miracle aura lieu pour démontrer la vérité de sa doctrine; le miracle s'opère et remplace parfaitement une déclaration verbale, par laquelle Dieu donnerait l'assurance que son envoyé est véridique. Pour constater la vérité, une preuve de cette nature est décisive. Il résulte de ces observations qu'un miracle probant consiste en un événement surnaturel joint à une annonce préalable (*tahaddi*). Donc l'annonce fait partie du miracle, ou bien, pour adopter l'expression[4] des théologiens dogmatiques, elle en est la qualité spécifique et unique, parce qu'elle en est réellement la partie essentielle[5]. C'est l'annonce préalable (*tahaddi*) qui distingue un miracle d'un prodige[6] opéré par un favori de Dieu, ou par un magicien. Ces deux dernières manifestations n'ont pas pour but nécessaire de démontrer la véracité d'un individu;

[1] Les Motazélites niaient l'existence d'attributs divins distincts de l'essence de Dieu; ils regardaient le Coran comme créé, et enseignaient que l'homme possède le libre arbitre et qu'il est l'auteur de ses propres actions.

[2] L'édition de Boulac porte سائر المتكلمين (les autres théologiens dogmatiques).

[3] M. de Sacy, dans son *Anthologie grammaticale*, fournit trois passages dans lesquels ce mot signifie *défi* ou *sommation* de faire une chose surnaturelle. D'après la manière dont ce terme est employé dans les ouvrages théologiques, nous devons admettre qu'il a non-seulement cette signification, mais aussi celle de *l'annonce préalable* d'un miracle, jointe à un *défi* par lequel le prophète sommerait les infidèles d'opérer un miracle semblable.

[4] Le mot عبارة est employé ici adverbialement; il est à l'accusatif, comme équivalent de في عبارة.

[5] Littéral. « car elle en est la réalité de l'essentiel (معنى الذاتي). »

[6] Les docteurs musulmans désignent par le mot *kerama* (كرامة marque de faveur) les choses surnaturelles faites par un *ouéli* (homme saint, favori de Dieu). Pour désigner celles qui sont faites par un prophète, ils emploient le terme *modjiza* (معجزة, qui surpasse le pouvoir de l'homme). Dans cette traduction, le mot *kerama* est toujours rendu par *prodige* et le mot *modjiza*, par *miracle*.

et si *le tahaddi* s'y trouve, cela ne provient que d'un simple hasard. Si l'homme qui a opéré un prodige l'a annoncé d'avance, ce prodige[1] servira tout au plus à constater la sainteté de l'individu, mais il ne prouvera pas qu'il soit prophète. *Le maître*, Abou Ishac[2] et d'autres docteurs qui ont examiné cette question n'admettent pas que, dans un prodige, il puisse y avoir un fait surnaturel. Par cette restriction ils veulent empêcher qu'un prodige accompagné d'une annonce préalable (*tahaddi*) ne conduise à confondre la qualité de *ouéli*, ou favori de Dieu, avec celle de prophète.

D'après ce que nous avons exposé, le lecteur comprendra la différence qui existe entre ces deux classes de manifestations, et reconnaîtra que l'annonce préalable d'un prodige opéré par un favori de Dieu n'a pas le même résultat que l'annonce d'un miracle opéré par un prophète. Donc l'opinion du *maître*, telle qu'on nous l'a transmise, ne saurait être authentique[3]. Peut-être ce docteur a-t-il seulement voulu nier que les choses surnaturelles opérées par les favoris de Dieu soient de la même nature que celles qui émanent des prophètes, en se fondant sur le principe qu'à chacune de ces deux classes d'hommes est attribuée une catégorie spéciale de faits surnaturels.

Quant aux Motazélites, ils nient la possibilité d'un prodige opéré par un *ouéli;* car, disent-ils, les faits *extraordinaires* (surnaturels) n'appartiennent pas à la catégorie des actes de l'homme, vu que tous

[1] Le pronom affixe, étant au féminin, doit se rapporter à كرامة.

[2] Abou Ishac Ibrahîm el-Isferaïni, célèbre docteur du rite chafeïte et auteur d'un grand ouvrage sur la théologie dogmatique, était natif d'Isferaïn, ville du Khoraçan. Il mourut à Neïsabour, l'an 418 de l'hégire (1027 de J. C). Dans les ouvrages scolastiques, on le désigne par le titre honorable d'*ostad,* c'est-à-dire *le maître.*

[3] Ibn Khaldoun raisonne mal ici; mais sa conclusion est juste. Il aurait dû s'exprimer ainsi : « Un prodige accompagné d'un *tahaddi* ne se distingue d'un miracle que par son résultat moral. Or, avant de connaître ce resultat, on pourrait le prendre pour un miracle, parce qu'il en a tous les caractères. *Le maître,* dit-on, a tranché le nœud de la difficulté en soutenant qu'aucun prodige ne renferme un fait surnaturel; mais cette doctrine est absurde, parce que le prodige consiste essentiellement en un fait surnaturel : sans ce fait, il n'y a point de prodige. Aussi est-il impossible de croire que *le maître* ait jamais avancé une pareille assertion. »

ses actes sont *ordinaires* (habituels); donc l'extraordinaire ne peut pas avoir lieu de sa part.

Il est absurde de croire que quelque chose de ce genre puisse s'opérer par un imposteur dans le but de tromper le monde. Selon les Acharites[1], l'essentiel d'un miracle c'est de servir à confirmer la véracité d'un prophète, et à diriger les hommes. Si un miracle arrivait qui n'aurait pas ce caractère, la preuve qu'il devait fournir serait incertaine, et la bonne direction serait faussée. Quant à moi, je dirais, en ce cas, que la confirmation de la véracité du prophète
P. 170. serait mensongère, que toutes les vérités reconnues seraient des faussetés et que les attributs de l'âme seraient renversés. Mais on ne saurait admettre la possibilité d'un fait qui conduirait infailliblement à un résultat absurde. Les Motazélites disent que la preuve fournie par un tel miracle serait illusoire, que cette manifestation, au lieu de servir de direction, ne servirait qu'à jeter les hommes dans un égarement déplorable, et qu'une pareille démonstration ne serait pas de Dieu.

Les philosophes[2] enseignent que les faits surnaturels se produisent par l'acte du prophète, quand même ils seraient en dehors du domaine de la puissance (divine). Ils fondent cette opinion sur le principe de l'obligation essentielle (par laquelle Dieu est tenu à observer ses propres lois). Les événements, disent-ils, procèdent les uns des autres conformément à des conditions invariables et par une suite de causes secondaires qui se rattachent finalement à l'être nécessaire par son essence, agissant par son essence et non pas par sa volonté[3]. Ils enseignent que l'âme douée de la faculté prophétique a des qualités qui lui sont spéciales; c'est ainsi que la production des événe-

[1] Abou'l-Hacen Ali el-Achari, fondateur d'une école théologique et d'un rite qui porte son nom, mourut vers l'an 330 (941 de J. C.).

[2] Il s'agit des musulmans versés dans la philosophie des Grecs.

[3] Selon ces philosophes, la volonté de Dieu n'est pas libre, parce qu'il est obligé à l'observance de ses propres lois et ne saurait s'en écarter, quand même il le voudrait. Aussi ne peut-il pas déroger aux lois de la nature en opérant un miracle. Ils se distinguaient des Acharites en admettant le principe de la causalité.

ments surnaturels a lieu par le pouvoir du prophète lui-même, et que les éléments lui obéissent pour servir à la formation des êtres. Le prophète, selon eux, a été formé avec la faculté de pouvoir agir sur les diverses catégories d'êtres, toutes les fois qu'il se tourne vers eux et qu'il veut les combiner. Il tient cette faculté de Dieu. Le prophète, disent-ils, peut faire arriver un événement surnaturel, sans qu'il l'ait annoncé préalablement (*tahaddi*), et alors même cette manifestation est un témoignage qui constate la véracité de ses paroles, en ce qu'elle démontre qu'il avait le pouvoir d'agir sur les diverses classes de choses existantes; faculté qui, selon eux, est le caractère distinctif de l'âme douée du pouvoir prophétique. Ils n'admettent pourtant pas que le miracle, en ce cas, ait autant de valeur pour constater la véracité (d'un prophète) qu'(un miracle annoncé d'avance, car celui-ci est équivalent à) une déclaration expresse de Dieu; donc la preuve fournie par un tel miracle n'est pas décisive, cette opinion contredit celle des théologiens dogmatiques. Ils enseignent aussi que l'annonce préalable ne fait pas partie du miracle, et qu'elle ne peut pas servir à le distinguer d'un effet de magie ou d'un prodige opéré par un *ouéli.* Pour distinguer un miracle d'un acte de magie, disent-ils, on se rappellera que Dieu a formé les prophètes pour faire de bonnes actions et pour éviter les mauvaises; donc les faits surnaturels produits par un prophète ne peuvent pas amener[1] le mal. Avec le magicien, c'est le contraire; tout ce qu'il fait est nuisible ou tend à nuire. Pour distinguer un miracle d'un prodige opéré par un *ouéli,* ils enseignent que les actes surnaturels d'un prophète ont un caractère tout particulier, comme, par exemple, P. 171.
de monter au ciel, de passer à travers les corps solides, de rendre la vie aux morts, de s'entretenir avec les anges, de voler dans les airs. Le *ouéli,* ou favori de Dieu, opère aussi des choses extraordinaires, mais d'un caractère inférieur; il peut faire beaucoup de peu, prédire certains événements, *et cætera;* actes qui restent au-dessous de ce que la puissance d'un prophète peut effectuer. Le prophète a le pou-

[1] Lisez يَلِمّ.

voir d'opérer les mêmes prodiges que les favoris de Dieu, mais ceux-ci ne sauraient faire des miracles comme les prophètes. C'est là un principe que les Soufis ont consigné dans les traités consacrés à leur doctrine et qu'ils ont appris dans leurs états d'extase[1].

Après avoir reproduit ces opinions, nous dirons au lecteur : Sachez bien que le miracle le plus grand, le plus éclatant, le plus péremptoire, c'est le noble Coran, que notre prophète a reçu du ciel. En effet, la plupart des manifestations surnaturelles n'arrivent pas simultanément avec les révélations dont les prophètes reçoivent communication; pour qu'elles témoignent de la vérité d'une révélation, il est évident qu'elles ne doivent se présenter qu'après; or le Coran est, non-seulement une révélation, ainsi que le Prophète l'a allégué, mais aussi un miracle tout à fait extraordinaire. Ce livre porte en lui-même la preuve de son inspiration et n'a aucun besoin d'une preuve extrinsèque telle que les miracles venant à l'appui d'une révélation divine. Il est lui-même la preuve la plus claire, étant à la fois la preuve et la chose prouvée. Telle est l'idée que le Prophète a exprimée dans ces termes : « Chaque prophète a reçu des signes manifestes qui inspirent[2] la conviction aux hommes; mais ce que j'ai reçu, moi, c'est une révélation. Aussi j'espère qu'au jour de la résurrection j'aurai une *suite* plus nombreuse qu'aucun autre prophète. » Par ces mots il donnait à entendre qu'un miracle aussi évident, aussi convaincant que le Coran, livre qui, par sa nature, est la révélation même, devait porter la conviction dans beaucoup d'esprits, en sorte que le nombre des croyants et des fidèles deviendrait très-grand; voilà ce qu'il a voulu désigner par le mot *suite* ou *peuple*. Du reste, le Très-Haut en sait plus que nous.

P. 172. [Ces[3] observations démontrent que, de tous les livres divins, le Coran est le seul dont le texte, paroles et phrases, ait été communi-

[1] Le mot مواجد est le pluriel de وجد. (Voyez *Notices et Extraits*, t. XII, p. 366, 377.)

[2] Littéral. « dont les pareils inspirent. »

[3] Le paragraphe qui suit ne se retrouve que dans un seul de nos manuscrits. Pour le distinguer nous l'avons placé entre des parenthèses.

qué à un prophète par la voie de l'audition. Il en est autrement à l'égard du Pentateuque, de l'Évangile et des autres livres divins : les prophètes les reçurent par la voie de la révélation et sous la forme d'idées. Revenus ensuite de leur état d'extase et rentrés dans l'état normal de l'humanité, ils revêtirent ces idées de leurs propres paroles. Aussi le style de leurs écrits n'offre-t-il rien de miraculeux. C'est au Coran seul qu'appartient ce caractère. De même que les autres prophètes reçurent leurs livres sous la forme d'idées, le nôtre reçut sous la même forme un grand nombre de communications qui se trouvent dans les recueils de traditions. Que le texte du Coran lui soit venu par la voie de l'audition, cela est prouvé par cette parole qu'il rapporte dans les mots mêmes de son Seigneur : « N'agite pas ta langue avec trop d'empressement (afin de répéter les paroles divines); c'est à nous de les rassembler et de les lire. » (*Coran*, sour. LXXV, vers. 16, 17.) Ces versets lui furent communiqués à cause de son empressement à répéter les passages du Coran qu'il venait d'entendre et de sa crainte de les oublier; il s'efforçait de fixer et de *garder* (*hafedh*) dans sa mémoire les communications divines qu'il recevait par la voie de l'audition, mais Dieu lui épargna cette peine en lui adressant ces paroles : « C'est nous qui avons fait descendre le mémorial (le Coran) et c'est nous qui en serons les gardiens. » (*Coran*, sour. XV, vers. 9.) Cela indique parfaitement la nature de *la garde* (ou conservation) dont le Coran jouit d'une manière spéciale; elle diffère tout à fait de l'action de *garder dans la mémoire*, bien que cela ne soit pas l'opinion généralement reçue. Dans le Coran, un grand nombre de versets témoignent que ce livre fut communiqué au Prophète sous la forme d'une lecture (*coran*) faite à haute voix et dont chaque sourate était un miracle (de style) qui surpassait le pouvoir des hommes. Parmi les miracles les plus grands qui distinguent notre prophète, on doit compter le Coran et la facilité avec laquelle il rallia tous les Arabes à sa cause. On aurait vainement dépensé tous les trésors du monde afin de mettre d'accord les diverses tribus arabes; Dieu seul pouvait le faire et il l'accomplit. Que le lecteur

fasse attention à ces remarques, il reconnaîtra, dans ce que nous
P. 173. venons d'indiquer, une preuve évidente de la supériorité de notre prophète sur tous les autres et de la prééminence du rang qu'il occupe parmi eux.]

Maintenant nous allons exposer la véritable nature du prophétisme, en nous conformant aux indications fournies par les docteurs les plus exacts[1]. Nous expliquerons ensuite la nature de la divination et des songes, puis nous traiterons de ce qui concerne les *arraf* (les sachants)[2], et d'autres matières qui appartiennent au domaine du monde invisible. En commençant ce discours, nous prions Dieu de nous diriger ainsi que nos lecteurs.

Si nous contemplons ce monde et les créatures qu'il renferme, nous y reconnaîtrons une ordonnance parfaite, un système régulier, une liaison de causes et d'effets, la connexion qui existe entre les diverses catégories d'êtres et la transformation de certains êtres en d'autres : c'est une suite de merveilles qui n'a pas de fin et dont on ne saurait indiquer les limites.

Nous commencerons par le monde sensible et matériel, et nous parlerons d'abord du monde visible, celui des éléments. Les éléments s'élèvent graduellement de l'état de terre à celui d'eau, puis à celui d'air, puis à celui de feu, se rattachant ainsi les uns aux autres. Chacun d'eux a une disposition à se transformer en l'élément qui lui est immédiatement supérieur ou inférieur, et quelquefois ce changement a effectivement lieu. L'élément supérieur est plus délié que celui qui se trouve immédiatement au-dessous de lui; le plus léger a pour limite le monde des sphères. L'union des sphères entre elles forme une gradation dont la beauté nous échappe; mais les mouvements que l'on y remarque ont conduit les hommes à décou-

[1] Le terme employé par notre auteur est محققين (les vérificateurs). Une autre classe de docteurs se désignait par le terme مدققين (les subtiliseurs). Les premiers résolvaient des questions par des preuves démonstratives; les seconds appuyaient leurs preuves sur de nouvelles preuves. (Voyez *Dictionary of the technical terms of the musulman sciences*, by Sprenger.)

[2] C'est-à-dire les devins, les sorciers.

vrir l'étendue et la position de chaque sphère, et à reconnaître qu'au delà il existe des êtres (littéral. « des essences ») qui exercent sur les sphères ces influences dont on s'aperçoit. Regardons ensuite le monde sublunaire[1] : nous verrons qu'il renferme, dans une gradation admirable, les minéraux d'abord, ensuite les plantes, puis les animaux. La catégorie des minéraux touche, par une de ses extrémités, au commencement de la catégorie des plantes, où se trouvent les mauvaises herbes et les végétaux qui ne portent pas semence. L'extrémité de la catégorie des plantes qui renferme le dattier et la P. 174.
vigne est en contact avec la catégorie des animaux où se tiennent les limaçons et les coquillages, êtres qui ne possèdent qu'un seul sens, celui du toucher. En parlant des diverses catégories d'êtres, le mot *contact*[2] s'emploie pour indiquer que la limite extrême de chaque classe est très-disposée à se confondre avec la limite extrême de la classe voisine. Le monde animal est très-étendu et se compose d'un grand nombre d'espèces. Dans la gradation des créatures, il a pour dernier terme[3] l'homme, être doué de réflexion et de prévoyance. Occupant cette position, l'homme se trouve placé au-dessus de la catégorie des singes, animaux qui réunissent l'adresse à l'intelligence, mais qui, dans le fait, ne s'élèvent ni à la prévoyance ni à la réflexion. Ces facultés ne se rencontrent qu'au commencement de la catégorie suivante, qui est celle de l'homme. Ce que nous sommes capables d'apercevoir s'arrête à cette limite.

Dans les diverses[4] catégories d'êtres nous remarquons une variété d'effets (produits par des influences extérieures). Le monde sensible subit l'influence du mouvement des sphères et celle des éléments. Le monde sublunaire est influencé par le mouvement de la croissance et de la maturation. Tous ces phénomènes indiquent l'existence d'un agent[5] dont la nature diffère de celle des corps et qui est, par con-

[1] Le texte porte عالم التكوين, c'est-à-dire, le monde où les êtres créés ont été formés avec de la matière préexistante.

[2] En arabe, *ittisal*.

[3] Pour انتهى, lisez وانتهى.

[4] Pour اختلافها, lisez اختلافها.

[5] Littéral. « un être qui influe. »

séquent, un agent spirituel. Cet agent est en contact avec tous les êtres de ce monde, parce qu'ils forment des catégories dont les unes sont en contact avec les autres. On l'appelle l'âme perceptive, source du mouvement[1]. Au-dessus d'elle doit nécessairement se trouver un être avec lequel elle est en contact et qui lui communique les facultés de la perception et du mouvement. Cet être supérieur a pour qualités essentielles la perception pure, l'intelligence sans mélange. C'est là le monde des anges. De là résulte nécessairement qu'il y a dans l'âme[2] (de l'homme) une prédisposition à se dépouiller de la nature humaine pour se revêtir de la nature angélique, afin de se trouver réellement dans la catégorie des anges. Cela arrive quelquefois, pendant l'espace d'un clin d'œil, mais l'âme doit d'abord avoir donné une perfection réelle à son essence spirituelle. Nous reviendrons sur ce
P. 175. sujet. L'âme est en contact avec les catégories qui avoisinent la sienne, ainsi que cela arrive aux êtres disposés par classes. Pour elle, cet état de contact a deux côtés, l'un supérieur, l'autre inférieur. Par celui-ci elle touche au corps, par l'entremise duquel elle acquiert les perceptions recueillies par les sens, et qui la dispose à devenir une intelligence en acte. Par le côté supérieur elle touche à la catégorie des anges et obtient ainsi les connaissances fournies par la science (divine) et celles du monde invisible. En effet, la connaissance des événements existe dans les intelligences angéliques[3] en dehors du temps. Tout cela s'accorde avec l'idée que nous avons déjà exprimée au sujet de l'ordre régulier qui règne dans l'univers, ordre qui s'est établi par le contact mutuel des êtres au moyen de leurs natures et de leurs facultés.

L'âme humaine, celle dont nous venons de parler, est invisible, mais ses influences se montrent d'une manière évidente dans le corps. On peut dire que le corps et ses parties, combinées ou isolées, sont des instruments à l'usage de l'âme et de ses facultés. Comme parties

[1] النفس المدركة. (Voy. ci-après, p. 200, note 2.)

[2] Pour النفس, lisez للنفس.

[3] A la place de ذواتهم (leurs essences), je lis تعقلاتهم avec l'édition de Boulac et un des manuscrits de Paris.

agissantes on peut indiquer la main, qui sert à saisir; les pieds, qui servent à marcher; la langue, qui sert à parler, et le corps, qui sert à opérer le mouvement général par des efforts alternatifs. De même que les facultés de l'âme perceptive sont disposées dans un ordre régulier et s'élèvent jusqu'à la faculté supérieure, c'est-à-dire jusqu'à l'âme réfléchissante, nommée aussi l'*âme parlante*[1], de même les facultés du sens extérieur, dont les instruments sont la vue, l'audition, *et cætera,* s'élèvent jusqu'au niveau du (sens) intérieur.

La sensibilité[2], première faculté (de l'intérieur) aperçoit les impressions ressenties par la vue, l'ouïe, le tact, *et cætera.* Ces perceptions lui arrivent simultanément, sans produire la moindre confusion, ce qui la distingue complétement des sens externes[3]. Elle transmet ces impressions à l'imagination; puissance qui reproduit dans l'âme, et avec exactitude, les formes des objets aperçus par les sens, formes P. 176.
dépouillées de la matière extrinsèque. L'instrument qui sert aux opérations de ces deux puissances (ou facultés) est le ventricule du cerveau, qui occupe le devant de la tête; la partie antérieure appartient à la sensation, et la partie postérieure à l'imagination[4]. L'imagination s'élève ensuite jusqu'au niveau de la faculté qui sert à former des opinions[5] et au niveau de la faculté retentive (la mémoire). La faculté d'opinion sert à saisir les notions attachées aux individualités, comme, par exemple, *l'hostilité de Zeid, la franchise d'Amr, la tendresse du père, la voracité du loup.* La mémoire sert à contenir toutes les

[1] النفس الناطقة. C'est le *λογικὴ ψύχη* des philosophes grecs. Nous rendrons ce terme par *âme raisonnable.*

[2] A la lettre, *le sens qui participe* aux perceptions des sens extérieurs; c'est l'*αἴσθησις κοινή* d'Aristote, le *sens commun* ou *général* qui réunit les sensations reçues par les sens extérieurs.

[3] Littéral. « du sens externe. »

[4] Pour مقدمة et موخرة, lisez مقدمه et موخره.

[5] Le terme وهمية désigne la faculté au moyen de laquelle on saisit les qualités des objets et l'on se forme des opinions وهم. L'opinion, c'est l'acquiescement de l'esprit à une proposition qui n'a pas été démontrée, acquiescement accompagné ordinairement de doute. C'est au moyen de la faculté d'opinion que les bêtes forment des jugements. (Voy. *Mélanges de philosophie juive et arabe* de M. Munk, p. 363.

perceptions qui lui arrivent par l'imagination ou d'autre part ; elle est, pour ainsi dire, un magasin qui les conserve jusqu'au moment où l'on a besoin de les retrouver. L'instrument au moyen duquel ces deux facultés opèrent est le ventricule postérieur du cerveau ; la partie du devant sert à la première[1], et la partie qui est en arrière sert à la seconde. Toutes ces facultés s'élèvent ensuite jusqu'au niveau de la faculté réflective, qui a pour instrument le ventricule central du cerveau. De cette faculté proviennent le mouvement de la méditation et la tendance de l'âme à devenir intellect pur. Cela tient l'âme dans une agitation continuelle, état qu'elle recherche d'ailleurs par inclination, afin d'échapper à la force qui la retient (dans le monde sensible) et à la disposition qui la lie à la nature humaine. Elle aspire à devenir une intelligence pure afin de s'assimiler à la Compagnie sublime spirituelle[2] et de se placer dans le rang inférieur des êtres spirituels par la faculté d'acquérir des perceptions sans l'entremise des instruments corporels. C'est là que tendent tous ses mouvements, tous ses désirs. Une fois dépouillée de la nature humaine qui l'enveloppait, elle passe, au moyen de sa spiritualité, dans la sphère supérieure, celle des anges. Elle y arrive, non pas à cause de ses droits acquis, mais parce que Dieu, en la créant, lui avait donné une tendance naturelle à y parvenir.

Si l'on envisage les âmes humaines sous ce point de vue, on reconnaît qu'elles peuvent se partager en trois classes. La première est,
P. 177. par sa nature, trop faible pour atteindre à la perception spirituelle ; elle

[1] Lisez, avec tous les manuscrits et l'édition de Boulac, للاولى, à la place de للاخرى.

[2] Les philosophes arabes les plus avancés enseignaient qu'un seul être est le produit immédiat de Dieu et en rapport direct avec lui. Cet être, c'est la première intelligence, le premier moteur des étoiles fixes. Le ciel, être incorruptible, simple, tout en acte et mû par une âme, est le plus noble des êtres animés. Il renferme plusieurs orbes dont chacun a son intelligence. Les intelligences des sphères sont des anges hiérarchiquement subordonnés. (Voy. *Averroès et l'Averroïsme* de M. Renan, 2e édition, p. 116 et suiv.) C'est cette réunion d'intelligences qu'Ibn Khaldoun veut désigner ici par l'expression *la Compagnie sublime* (*el-Mela 'l-aala*).

se contente de s'agiter jusqu'à ce qu'elle en arrive à la limite inférieure, aux perceptions qui se trouvent dans le domaine des sens et de l'imagination. Elle peut même combiner, d'après un système de règles assez restreint et dans un arrangement particulier[1], les notions réelles (propositions) qu'elle tire de l'opinion[2] et de la mémoire. Par cette opération, elle acquiert des concepts et des notions affirmées[3], seules connaissances que la réflexion peut fournir, tant que cette faculté reste dans les limites du corps. Toutes ces connaissances appartiennent à la puissance imaginative et restent dans des bornes très-étroites. En effet, l'âme (chez les gens de cette classe) peut s'élever de son point de départ jusqu'au commencement de la catégorie supérieure, mais elle n'a pas la force de franchir cette limite. Si, avec cela, ses efforts sont mal dirigés, elle n'accomplit rien qui vaille. Voilà le terme auquel la perception humaine peut généralement atteindre, tant qu'elle subit l'influence du corps; c'est là que les savants s'arrêtent, sans pouvoir aller plus loin.

Les âmes de la seconde classe se laissent porter par le mouvement réfléchissant et par une disposition naturelle vers l'intellect spirituel et vers les perceptions qu'on peut acquérir sans avoir besoin de l'instrumentalité du corps. Pour ces âmes, le champ de la perception s'étend bien au delà du commencement (du monde spirituel), point où s'arrête la puissance perceptive des âmes appartenant à la classe précédente. Parvenues dans cette région, elles parcourent le champ de la contemplation intérieure, où tout est une extase, dont le commencement et la fin sont simultanés. C'est jusque-là que s'étend

[1] Il s'agit ici du syllogisme.

[2] Pour الوهمية, lisez والوهمية.

[3] En arabe العلوم التصورية والتصديقية. Selon les logiciens, toutes nos connaissances peuvent se ranger en deux classes, dont l'une se compose de simples appréhensions ou concepts, et l'autre, d'affirmations ou jugements. Le concept, c'est, par exemple, *Dieu*, *l'homme*, *éternel*; l'affirmation, c'est *Dieu est éternel*, *l'homme n'est pas éternel*. « Le concept, disent-ils, c'est l'existence de l'image d'une chose dans l'entendement, et l'affirmation, c'est un concept joint à un jugement. » التصور حصول صورة الشئ فى العقل والتصديق تصور معه حكم. Les concepts, ce sont les simples idées, et les affirmations, les propositions.

la puissance perceptive des favoris de Dieu (*ouéli*), de ces gens à qui Dieu a donné la science infuse[1] et les connaissances divines. Les personnes prédestinées au bonheur éternel jouissent de cette perception tant qu'elles restent dans les limbes[2].

Les âmes de la troisième classe sont créées avec la faculté de pouvoir se dégager tout à fait de la nature humaine, de sa corporéité et de sa spiritualité, afin de s'élever jusqu'à la nature angélique de la sphère supérieure, où elles deviennent effectivement anges, mais seulement pendant un clin d'œil. En ce moment, elles aperçoivent la Compagnie sublime (les anges) dans la sphère qui les renferme, et elles entendent, pendant ce court instant, les paroles de l'âme (univer-
P. 178. selle)[3] et la voix de la divinité. Telles sont les âmes des prophètes, auxquels Dieu a départi la faculté de se délivrer de la nature humaine pendant un instant de temps. C'est dans cet état qu'ils reçoivent la révélation, Dieu les ayant créés avec un naturel qui les y prédispose. Afin qu'ils puissent se dégager des obstacles et des empêchements dont le corps les entoure, tant qu'ils restent dans la condition humaine, Dieu a établi dans leur nature une pureté de mœurs, un sentiment de droiture qui les porte vers la spiritualité; il a implanté dans leur caractère un esprit de piété qui les retient toujours dans cette voie et les conduit au but de leurs désirs. Par ce genre d'affranchissement (qui délivre l'âme des influences du corps), ces hommes se dirigent à volonté vers le monde spirituel, faveur qu'ils doivent, non pas à leurs mérites acquis ni à des moyens artificiels, mais au caractère inné qu'ils tiennent de leur créateur. En se dé-

[1] L'adjectif لدنى est formé de l'adverbe لدن, de l'expression من لدن الله « d'auprès de Dieu. » Dans le langage des mystiques, il désigne les grâces qui viennent de Dieu, ses faveurs spontanées. (Voy. *Notices et extraits*, t. XII, p. 203.)

[2] Le mot *berzekh* signifie ce qui sépare deux choses, comme le temps qui s'écoule entre la mort et la résurrection, comme le tombeau qui est situé entre ce monde et l'autre. Il désigne aussi une région dans l'espace, car les musulmans disent d'un mort qu'il est entré dans le *berzekh*. Il signifie, de plus, une barrière. On lit dans le Coran (sour. LV, vers. 20) : « Il a séparé les deux mers qui allaient se toucher; entre elles est une barrière (*berzekh*). »

[3] Voy. ci-devant, p. 198, note 1.

pouillant des langes de l'humanité, ils vont trouver la Compagnie sublime et en recevoir des communications. Chargés de ce dépôt, ils retournent vers le domaine de la nature humaine, et le rapportent, comme une révélation venue d'en haut, au milieu des influences mondaines, afin de le communiquer aux hommes[1]. La révélation arrive, tantôt comme le bourdonnement d'un discours confus; le prophète en saisit les idées et, à peine a-t-il cessé d'entendre le bourdonnement, qu'il a su par cœur et compris le message; tantôt l'ange qui lui communique la révélation paraît sous la forme d'un homme afin de lui parler; et ce qu'il dit, le prophète le retient par cœur. La communication faite par l'ange, le retour du prophète dans le domaine de l'humanité et son acte de comprendre ce qui lui a été révélé, tout cela se passe dans un seul instant de temps, instant plus court qu'un clin d'œil. En effet ces événements arrivent en dehors du temps et simultanément; aussi les révélations paraissent se faire très-vite, et voilà pourquoi on les a désignées par le mot de *ouahi,* qui, en langue arabe, signifie *se hâter.*

Faisons observer que la première manière de communiquer un message divin, celle qui consiste en un bourdonnement, n'est employée qu'envers les personnes qui tiennent le rang de prophète sans avoir à remplir les fonctions d'apôtre. C'est là un principe que P. 179.
l'on regarde comme bien établi. La seconde manière, celle où un ange se présente sous la forme d'un homme qui parle, convient au grade de ceux qui sont en même temps prophètes et apôtres; elle est donc plus parfaite que la première. L'idée que nous exprimons ici se retrouve dans le récit par lequel notre prophète donna des explications à El-Hareth ibn Hicham. Celui-ci ayant demandé comment la révélation lui arrivait, Mohammed répondit : « Elle me vient tantôt comme le bourdonnement d'une cloche, ce qui me fatigue beaucoup; et, lorsqu'elle me quitte, j'ai retenu ce qu'on m'a dit. Tantôt l'ange prend la figure d'un homme pour me parler, et je retiens ce qu'il

[1] Variantes : منزلا pour متنزلا, et بسمع pour بسماع. Ces leçons ne changent rien à la signification de la phrase.

dit. » La première manière lui paraissait très-fatigante, parce que, dans ce contact avec le monde spirituel, c'était pour la première fois que la puissance, chez lui, passa à l'acte. Donc il éprouva un certain degré d'oppression, et, pour cette raison, lorsqu'il fut rentré dans le domaine de l'humanité, il ne reçut plus les communications divines excepté par la voie de l'audition. De l'autre manière, il aurait éprouvé de trop grandes souffrances. Quand on a reçu des révélations plusieurs fois, on supporte plus facilement le contact du monde spirituel; rentré ensuite dans le domaine de la nature humaine, on se rappelle toutes ces communications, et surtout la portion la plus claire, c'est-à-dire les choses qu'on a vues.

Dans l'explication donnée par le Prophète, on a remarqué une grande finesse d'expression : il emploie d'abord[1] le verbe *retenir*[2] en lui donnant la forme du prétérit; puis il le répète sous la forme du présent. Voulant figurer au moyen de la parole les deux manières par lesquelles les révélations lui arrivaient, il en assimile la première à un bourdonnement, ce qui est bien différent d'un discours, comme chacun le sait; puis il ajoute que l'acte de comprendre la révélation et de la confier à sa mémoire se faisait après que ce bruit avait cessé. Pour indiquer que la cessation était arrivée, il emploie le prétérit du verbe, et avec raison, vu que cette forme convient à ce qui est passé et fini. En décrivant la seconde manière, il nous représente l'ange sous la forme d'un homme qui parle, et il nous dit qu'à mesure qu'il entend ce discours il l'apprend par cœur. Ici l'emploi du présent con-
P. 180. vient parfaitement bien, parce que cette forme du verbe indique que l'action peut continuer.

De quelque façon qu'un prophète reçoive une révélation, il éprouve un sentiment d'oppression et de souffrance, fait que Dieu lui-même a indiqué par ces mots du Coran (sourate LXXIII, verset 5) : « Nous allons t'adresser une parole accablante. » Aïcha rapporte qu'une fatigue extrême était une des souffrances que Mohammed éprouvait en

[1] Pour الاول, lisez الاولى. — [2] Pour الوحى, lisez الوعى.

recevant une révélation. Elle a dit aussi : « Une révélation descendit sur lui un jour qu'il faisait très-froid, et, lorsqu'elle eut cessé, son front fut baigné de sueur. » C'est à la même cause qu'il faut attribuer ce que nous savons de l'absence d'esprit qu'on remarquait en lui et des gémissements qu'il poussait pendant qu'il était dans cet état. Pour expliquer ces phénomènes, il faut se rappeler le principe que nous venons d'établir, savoir, que la révélation se fait de la manière suivante : l'âme du prophète se détache de la nature humaine pour s'élever jusqu'au domaine angélique, où elle entend la parole de l'âme (universelle); or un sentiment de douleur doît avoir lieu toutes les fois qu'une essence quitte son état essentiel et s'en dépouille, afin de pouvoir sortir de sa sphère et s'élever jusqu'à une autre. Voilà ce que signifie l'étouffement dont parlait Mohammed en décrivant la première époque de la révélation. « Il m'étouffa, disait-il, au point que je fus excédé de douleur; puis, il me lâcha en disant : « Lis. » Je répondis : « Je ne sais pas lire. » Et ceci eut lieu encore deux fois, ainsi que nous le savons par la tradition. En subissant une oppression à plusieurs reprises, on s'y habitue graduellement, de sorte que la douleur paraît légère, en comparaison de celle qu'on éprouvait d'abord. Voilà pourquoi les passages du Coran, sourates et versets, qui furent révélés au Prophète pendant qu'il était à la Mecque sont plus courts que ceux qu'il reçut ensuite à Médine.

Voyez, par exemple, ce qu'on raconte au sujet de la manière dont la sourate de *la Renonciation* (la IXe) fut révélée, pendant l'expédition de Tebouk[1]. Il la reçut, en totalité ou en grande partie, pendant qu'il voyageait, monté sur sa chamelle, après avoir quitté la Mecque. Auparavant, il n'avait eu communication que de certaines sourates courtes, comprises maintenant dans *le Mofassel*[2] et qui lui venaient, un morceau d'abord, et la suite plus tard. Le verset de *la*

[1] Voy. l'*Essai* de M. Caussin de Perceval, t. III, p. 282.

[2] *Le Mofassel*, partie du Coran qui commence avec la quarante-neuvième sourate et finit avec la dernière.

P. 181. *Religion*[1], dont la longueur est assez considérable, fut le dernier qu'il reçut à Médine. Avant cette époque, il avait reçu à la Mecque les versets[2] (très-courts) qui composent les sourates intitulées : *le Miséricordieux* (LVe), *les Éparpillantes* (LIe), *l'Enveloppé* (LXXIVe), *la Matinée* (XCIII^e^), *le Sang coagulé* (XCVI^e^), etc. Dans ce fait, on trouve un moyen de distinguer les sourates et versets révélés à la Mecque de ceux qui furent révélés à Médine. C'est Dieu qui dirige vers la vérité. Voilà le sommaire de ce qui concerne le prophétisme.

Passons à la divination. Cette faculté appartient aussi à l'âme humaine. En effet, tout ce que nous venons d'exposer fait comprendre que l'âme humaine est portée, par une disposition naturelle, à se dégager de l'humanité, afin de pouvoir se transporter dans un état supérieur, celui de la spiritualité. C'est ainsi que les hommes de la classe des prophètes ont une disposition innée qui leur permet de jeter un regard momentané sur le monde spirituel. Nous avons dit que cela ne leur arrive pas à cause des mérites qu'ils auraient pu acquérir, et qu'ils ne le doivent ni aux perceptions des sens, ni aux efforts de l'imagination, ni aux actes matériels, soit paroles, soit mouvements, ni à aucun autre moyen. C'est uniquement l'opération de l'âme, qui, par suite d'une disposition innée, se dépouille de la nature humaine pour se revêtir de celle des anges, et cela pendant un instant plus court qu'un clin d'œil. Puisqu'il en est ainsi, et que cette disposition appartient réellement à l'humanité, on doit admettre, en faisant une distinction rationnelle, qu'il existe dans le monde une autre classe d'hommes dont le rang, comparé avec celui des prophètes, est comme l'imperfection mise en regard de son opposé, la perfection. En effet, ne pas employer des moyens pour atteindre la perception (du monde spirituel) est tout à fait l'opposé de l'emploi de moyens pour y parvenir. Entre ces deux cas il y a une grande différence. Donc, par la distinction des êtres en catégories, nous apprenons que ce monde renferme une classe d'hommes telle-

[1] Le cinquième verset de la cinquième sourate.

[2] Pour ايات, lisez ايات.

ment organisés par la nature [1], que leur puissance intellectuelle se laisse agiter par la faculté de la pensée et par un effet de la volonté, toutes les fois que cette puissance est excitée par le désir de pénétrer dans le monde spirituel. Mais, comme elle est par sa nature trop faible pour y parvenir, et que cette faiblesse est un obstacle à son progrès, elle s'attache, par une impulsion naturelle, aux moyens P. 182. secondaires, dont les uns appartiennent au domaine des sens et les autres à celui de l'imagination. Parmi ces moyens nous remarquons les corps diaphanes, les os d'animaux, les discours cadencés [2], les augures fournis par les oiseaux ou par les quadrupèdes. Ici, la faculté sensitive ou celle de l'imagination s'emploie avec persistance [3], afin de dégager l'âme de la nature humaine. Pour atteindre ce but, l'âme prend pour guides, soit les sens, soit l'imagination. La puissance qui, chez cette classe d'hommes, mène au premier degré de la perception qu'ils cherchent à obtenir, s'appelle *divination*. Or, chez ces hommes, l'âme est placée, par sa nature, dans un degré d'infériorité qui ne lui permet pas d'atteindre la perfection; elle comprend moins facilement les universaux que les particuliers; aussi s'attache-t-elle [4] à ceux-ci plutôt qu'aux premiers. Pour cette raison, la puissance imaginative existe chez elle dans toute sa force [5]. C'est l'instrument qui agit sur les (idées) particulières et les transperce de part en part, soit pendant le sommeil, soit pendant la veille. Si (les particuliers) se trouvent prêts et présents (dans l'âme), l'imagination en reproduit les formes et sert de miroir dans lequel (l'âme) ne cesse de regarder.

Le devin ne peut pas atteindre d'une manière complète à la perception des choses intellectuelles, car la révélation qu'il reçoit vient des démons. Pour arriver au plus haut degré d'inspiration dont il est

[1] L'édition de Boulac porte مفطورا, leçon qui paraît préférable à celle des manuscrits et de l'édition de Paris.

[2] *Carmina*, incantations.

[3] Pour يستديم, lisez فيستديم.

[4] Pour متشبهة, lisez متشبثة.

[5] L'édition de Paris et les trois manuscrits portent ما تكون. Dans l'édition de Boulac, le ما est supprimé. Au reste, on trouvera plus loin des passages où Ibn Khaldoun a employé cette particule d'une manière pléonastique

capable, il doit avoir recours à l'emploi de certaines phrases qui se distinguent par une cadence et un parallélisme particuliers. Il essaye ce moyen afin de soustraire son âme aux influences des sens et de lui donner assez de forces pour se mettre dans un contact imparfait (avec le monde spirituel). Cette agitation (d'esprit), jointe à l'emploi des moyens extrinsèques dont nous avons parlé, excite dans son cœur (des idées) que cet organe exprime par le ministère de la langue. Les paroles qu'il prononce alors sont tantôt vraies, tantôt fausses. En effet, le devin, voulant suppléer à l'imperfection de son naturel, se sert de moyens tout à fait étrangers à sa faculté perceptive et qui ne s'accordent en aucune façon avec elle. Donc la vérité et l'erreur se présentent à lui en même temps; aussi ne doit-on mettre aucune confiance en ses paroles. Quelquefois même il a recours à des suppositions et à des conjectures dans l'espoir de rencontrer la vérité et
P. 183. de tromper ceux qui l'interrogent.

C'est aux gens qui (pour s'exciter l'esprit) emploient des *sedjâ* [1] qu'appartient spécialement le titre de *devin*, car ils occupent le rang le plus élevé parmi les hommes de cette classe. Le Prophète a dit, au sujet d'un chant de ce genre, « Voilà un *sedjâ* de devin; » indiquant ainsi, par la détermination du génitif, que l'emploi des *sedjâ* est particulier aux devins. Lorsqu'il interrogea Ibn Saiyad [2] afin de connaître la nature de l'inspiration qui venait à cet homme, il lui dit : « Comment cela vous arrive-t-il? » L'autre répondit : « Il me vient un être véridique et un être menteur. — Alors, lui répliqua le Prophète, ce que vous recevez est bien embrouillé! » Par ces paroles il donnait à entendre que le prophétisme avait la vérité pour caractère distinctif et que la fausseté ne pouvait y entrer en aucune manière. En effet, le prophétisme consiste dans le contact de l'esprit [3] du prophète avec la Compagnie sublime, sans avoir eu un guide

[1] Phrases cadencées, incantations, *carmina.*

[2] Ibn Saiyad, célèbre devin, surnommé par les musulmans *Ed-Deddjal* (l'Antechrist), finit par embrasser l'islamisme et mourut vers l'an 63 de l'hégire. On a rapporté quelques traditions sur son autorité.

[3] Littéral. « de l'essence. »

pour le conduire et sans avoir employé aucun moyen extrinsèque. Or, puisque celui qui exerce la divination est obligé, par son incapacité naturelle, à employer des moyens extrinsèques fournis par l'imagination, et que ces moyens influent sur[1] sa faculté perceptive et se mêlent[2] même aux perceptions qu'il veut atteindre, il reçoit de ce côté-là des impressions tout à fait fausses. On ne saurait donc prendre cela pour du prophétisme.

Nous avons dit que le degré le plus élevé de la divination s'atteint par l'emploi de phrases cadencées, le plus actif de tous les moyens que la vue et l'ouïe puissent fournir, moyen dont la simplicité indique la grande facilité avec laquelle l'esprit peut se mettre en contact avec le monde spirituel, y recueillir des perceptions et sortir, en quelque degré, de son impuissance (naturelle).

On a prétendu que la faculté de la divination n'existe plus depuis la mission du Prophète, ayant été interrompue, un peu auparavant, par l'effet des étoiles filantes que les anges lancèrent contre les démons pour les empêcher d'apprendre ce qui se passait dans le ciel[3], ainsi qu'il en est fait mention dans le Coran (sourate xv, verset 18). Or (disent-ils), puisque les nouvelles du ciel ne peuvent arriver à la connaissance des devins que par l'entremise des démons, la faculté de la divination a cessé depuis cette époque. Ce raisonnement n'est pas concluant : les devins tiennent leurs connaissances, non-seulement P. 184.
des démons, mais d'eux-mêmes, ainsi que nous l'avons dit. Nous ajouterons que ce verset du Coran indique seulement qu'on empêcha les démons d'apprendre une seule d'entre les nouvelles célestes, savoir, ce qui concernait la mission du Prophète; quant au reste, rien n'empêchait ces esprits de le recueillir. D'ailleurs la faculté divinatoire, bien qu'elle ait été suspendue peu de temps avant la mission, a pu reprendre ensuite la même activité qu'auparavant. Cela est d'autant plus probable que tous les moyens d'acquérir des perceptions (du monde spirituel) perdent leur force pendant la durée de

[1] Littéral. « entrent dans. » — [2] Il faut lire والتبست pour والتسبب avec l'édition de Boulac. — [3] Pour السّما, lisez السماء.

chaque mission prophétique ; ils s'effacent alors de même que les étoiles et les flambeaux perdent leur lumière en présence du soleil. En effet le prophétisme est le grand luminaire devant lequel les autres luminaires se cachent ou disparaissent.

Quelques philosophes ont enseigné, relativement à la faculté divinatoire, qu'elle existait réellement avant la mission du Prophète et qu'elle cessa lors de cet événement. Selon eux, le même fait s'était reproduit chaque fois qu'un prophète avait paru dans le monde. La manifestation du prophétisme, disent-ils, doit être nécessairement précédée d'une position des astres[1] qui amène cet événement. Chaque fois que la position est parfaite, la faculté prophétique dont elle annonce la prochaine manifestation doit être parfaite. Si, dans la position (des astres), il y a de l'imperfection, le même défaut doit se retrouver dans la nature de la faculté qui résulte de cette position. D'après ce que nous avons dit on reconnaît qu'il s'agit ici des devins. Or, ajoutent-ils, avant qu'une position parfaite ait lieu, une position imparfaite doit se représenter, et cela a pour résultat l'apparition d'un ou de plusieurs devins. La position parfaite amène un prophète qui est parfait. Si les positions qui indiquent les faits de cette nature cessent d'avoir lieu, aucun de ces résultats n'arrivera plus. Cela est basé sur le principe qu'une position imparfaite (des astres) exerce une influence imparfaite; mais c'est là une théorie qui n'est pas généralement admise. Il est possible que la position (parfaite des astres) n'exerce son influence que dans des cas exceptionnels[2], et que leur
P. 185. position imparfaite n'amène aucun résultat, n'exerce pas[3] même une influence imparfaite, malgré ce que disent ces philosophes.

(J'ajoute, pour ma part, que) tous les devins contemporains d'un prophète savaient bien que sa parole était la vérité; ils comprenaient la portée démonstrative de ses miracles, car ils participaient,

[1] Le terme وضع فلكى, employé par l'auteur, signifie à la lettre *position de la sphère.*

[2] Le manuscrit B porte الخاصية, à la place de الخاصة, et l'édition de Boulac remplace بهيئة par بهيئته.

[3] A la place de الا انه, l'édition de Boulac porte لا انه. Cette leçon est préférable.

dans un certain degré, à la nature prophétique, de même que tous les hommes participent (à la faculté d'obtenir des révélations) par la voie des songes. Mais, sous ce rapport, les perceptions intellectuelles sont plus vives chez les devins. Quand ceux-ci n'avouaient pas que le prophète était véridique et qu'ils se laissaient entraîner[1] à le démentir, ils ne faisaient qu'obéir aux suggestions de l'amour-propre, qui les portait à croire que cette faculté aurait dû leur appartenir. Ils tombaient ainsi dans l'obstination, comme le fit Omaïya Ibn Abi 's-Salt, qui espérait devenir prophète. Il en fut de même d'Ibn Saiyad, de Moceïlema[2], et d'autres. Mais, lorsque le triomphe de la vraie foi eut mis un terme à ces vains souhaits, les devins se rallièrent franchement à la religion. C'est ce qui arriva à Toleïha 'l-Acedi[4] et à Careb Ibn el-Asoued[3]. La sincérité de leur conversion est attestée par la bravoure dont ils firent preuve lors des premières conquêtes de l'islamisme.

Passons à la vision spirituelle[5]. C'est[6] l'acte par lequel l'âme raisonnable aperçoit, dans son essence spirituelle, et pour un seul instant de temps, les formes des événements. L'âme, étant spirituelle par sa nature, doit contenir ces formes en acte, ainsi que cela a lieu pour toutes les essences spirituelles. Pour atteindre la spiritualité, l'âme doit se dépouiller de la matière et se dégager des perceptions recueillies par le corps. Cela lui arrive pendant un court instant et par le moyen du sommeil, ainsi que nous l'expliquerons plus loin. Ayant alors recueilli les notions qu'elle recherchait relativement aux événements futurs, l'âme rapporte ces connaissances dans

[1] Entre les mots ذلك et فى, insérez ويوقعهم.

[2] Pour l'histoire de ces deux personnages, qui s'étaient donnés pour des prophètes, on peut voir l'*Essai* de M. Caussin de Perceval, t. III, p. 289 et suiv. 309 et suiv. et les *Annales* de Taberi, vol. I, p. 149.

[3] Voyez l'*Essai* de M. Caussin de Perceval, t. III, p. 309, 345 et suiv. et les *Annales* de Taberi, vol. I, p. 99.

[4] Careb Ibn el-Asoued, chef de la tribu de Thakîf, défendit la ville de Taïf contre Mohammed. Plus tard il embrassa l'islamisme.

[5] Littéral. « aux songes. »

[6] Pour فتحقيقها, lisez فتحقيقها.

le domaine de la perception. Si ces notions sont faibles et peu claires, elle tâche de les renforcer[1] et de les retrouver en leur donnant une image et une ressemblance dans l'imagination. Pour comprendre le sens de ces images on est obligé d'avoir recours à l'interprétation. Quelquefois ces notions sont tellement vives que l'âme n'a pas besoin de les figurer dans l'imagination. En ce cas, l'emploi de l'interpréta-
P. 186. tion n'est pas nécessaire, de telles perceptions n'ayant pas été affectées par l'imagination ni altérées par une reproduction figurée. L'âme jouit de ce coup d'œil passager, parce qu'elle est une essence spirituelle en acte qui se perfectionne par l'influence et par les perceptions du corps. Cela continue jusqu'à ce que son essence devienne intellect pur et que son existence acquière la perfection en acte. Devenue alors une essence spirituelle, elle peut avoir des perceptions sans l'instrumentalité du corps; mais le rang qu'elle obtient parmi les êtres spirituels est au-dessous de celui des anges, habitants de la sphère sublime, qui ne doivent la perfection de leur essence ni à des perceptions corporelles, ni à autre chose. La disposition dont nous venons de parler se trouve dans l'âme tant que celle-ci est (renfermée) dans le corps; elle est de deux espèces, dont l'une est particulière aux favoris de Dieu, et dont l'autre, plus générale, appartient à l'universalité des hommes. C'est à celle-ci que se rattache la vision spirituelle (littéral. « les songes »).

Passons au genre de songes qui est particulier aux prophètes. Ces personnages ont une disposition qui leur permet de se dépouiller de la nature humaine afin d'atteindre à la pure nature angélique, qui est la plus exaltée[2] des natures spirituelles. (Cette disposition) se manifeste très-souvent chez eux pendant qu'ils sont encore dans l'état (d'extase qui provient) de la révélation, et en rentrant[3] dans le domaine des sensations corporelles. (Le prophète) recueille alors des perceptions qui ressemblent, d'une manière frappante, à celles que

[1] Pour عانيته, lisez عانته.
[2] Pour اعلا, lisez اعلى.
[3] Ici l'auteur met le verbe au singulier. Tantôt il emploie عوج avec la préposition على, et tantôt avec الى, sans que le sens du verbe en soit modifié.

l'on éprouve pendant le sommeil. Mais l'état de sommeil est bien inférieur à celui dont nous parlons.

Ce fut à cause de cette ressemblance que le législateur (Mohammed) disait : « Le songe est une des quarante-six parties du prophétisme ; » ou, selon une autre leçon, « quarante-trois, » ou, selon une autre, « soixante et dix. » Aucun de ces nombres n'est employé dans cette tradition pour désigner une quantité déterminée ; ils indiquent seulement que les degrés du prophétisme sont très-nombreux. A l'appui de cette opinion, on peut rappeler que, chez les Arabes du désert, le terme *soixante et dix* a, parmi ses acceptions, celle de *beaucoup*. Quelques-uns de ceux qui adoptent la leçon de *quarante-six* l'expliquent en disant que, dans les six premiers mois de la mission (de Mohammed), c'est-à-dire pendant la moitié d'une année, la révélation ne lui arrivait qu'en songe, et que la durée entière de sa mission prophétique, tant à la Mecque qu'à Médine, était de vingt-trois ans ; or, la moitié d'une année fait la quarante-sixième partie de vingt-trois ans. Cette explication est tirée de trop loin pour mériter un examen ; elle est vraie en ce qui concerne notre Prophète ; mais comment a-t-on pu savoir que la mission des autres prophètes a eu cette même durée ? Puis elle indique bien le rapport qui existe entre les deux périodes de temps : celle de la vision spirituelle dont le Prophète avait joui et celle de son prophétisme ; mais elle ne nous fait pas connaître la valeur relative de la vision spirituelle et du prophétisme.

P. 187.

Si le lecteur a bien compris la portée des observations que nous lui avons présentées, il saura que cette fraction (numérique) indique le rapport qui existe entre la disposition primitive et commune à tous les hommes, et la disposition moins fréquente qui est spéciale à la classe des prophètes et qu'ils tiennent de leur nature. La disposition la plus faible est commune, disons-nous, à tous les hommes, mais elle rencontre un grand nombre d'obstacles qui l'empêchent d'agir. Ce qui l'entrave le plus ce sont les sens extérieurs ; aussi le Créateur a-t-il donné à l'homme une faculté naturelle, le sommeil, au moyen de laquelle le voile des sens est écarté. Alors l'âme peut

atteindre aux connaissances qu'elle désire recueillir dans le monde de la vérité; de temps en temps elle peut y jeter un coup d'œil rapide et trouver ce qu'elle cherche. Voilà pourquoi le législateur a rangé[1] les songes parmi les pronostics. « En fait de prophétisme, disait-il, rien n'était resté excepté les pronostics. » On lui demanda ce qu'il entendait par ce dernier mot, et il répondit : « C'est la vision sainte; l'homme saint la voit, ou bien, elle se fait voir à lui. »

Je vais maintenant expliquer comment le voile des sens est écarté par le moyen du sommeil. L'âme raisonnable ne peut comprendre ni agir que par l'intermédiaire de l'esprit vital[2] du corps, vapeur légère qui a pour siége le ventricule gauche du cœur. C'est ce que nous
P. 188.
lisons dans les traités d'anatomie composés par Galien et autres médecins. Cette vapeur, étant renvoyée avec le sang dans les veines et les artères, produit la sensation, le mouvement et les autres fonctions du corps. Sa partie la plus déliée s'élève jusqu'au cerveau, dont elle tempère la nature froide et dont elle anime les facultés intérieures, de sorte qu'elles puissent exercer toute leur action. L'âme raisonnable ne saurait percevoir ni agir sans l'aide de cet esprit vital, auquel, du reste, elle est intimement attachée. Cette liaison étroite est un résultat du principe qui a réglé la formation des êtres, savoir : « le délié ne fait pas impression sur l'épais. » Or, puisque cet esprit vital est la plus déliée des matières qui entrent dans la composition du corps, elle est sujette aux impressions de l'essence qui diffère d'elle par l'absence de corporéité; ce qui veut dire que l'âme raisonnable opère sur le corps par l'intermédiaire de cet esprit. Nous avons déjà fait observer que, dans l'âme, la perception se fait de deux manières : par les moyens externes, c'est-à-dire les cinq sens, et par les moyens internes, qui sont les facultés du cerveau. Ces deux genres de perceptions préoccupent l'âme et l'empêchent d'apercevoir les essences spirituelles qui se trouvent dans

[1] L'édit. de Boulac porte ولذلك جعلها, leçon préférable à celle des manuscrits, ولذلك ما جعلها, et à celle de l'édition de Paris, ولذلك ما جعل. En tout cas, la particule ما est pléonastique.

[2] حيواني signifie aussi *animal*.

la sphère supérieure; elle a cependant reçu de la nature la disposition nécessaire pour y parvenir. Les sens externes, étant de leur nature corporels, sont susceptibles de faiblesse et de relâchement, conséquences de la fatigue et de la lassitude; si on les tient en action trop longtemps, ils finissent par offusquer l'esprit. Dieu a donc créé dans les sens le besoin de repos, afin que leur opération perceptive puisse recommencer avec toute son activité. Cela se fait par un mouvement de l'esprit vital, qui se détourne des[1] sens extérieurs pour rentrer dans le sens interne. Le refroidissement du corps pendant la nuit contribue à ce changement; la chaleur naturelle quitte alors l'extérieur du corps pour se porter dans les profondeurs de l'intérieur, et la chose à laquelle elle sert de véhicule, c'est-à-dire, l'es- P. 189.
prit vital, s'y transporte aussi. Voilà pourquoi le sommeil, chez les hommes, a[2] presque toujours lieu pendant la nuit. L'esprit, s'étant dégagé des sens extérieurs, rentre auprès des facultés internes; l'âme, débarrassée des préoccupations et des obstacles que lui suscitent les sens, revient aux images conservées dans la mémoire, les combine, les décompose, et leur donne (d'autres) formes offertes par l'imagination. Ce sont presque toujours des formes habituelles, vu que (l'âme) ne s'était détachée de ses perceptions accoutumées que depuis peu de temps. Elle fait descendre ces formes (ou idées) jusqu'au sens interne, faculté qui rassemble les perceptions recueillies par les cinq sens, et qui reçoit ce nouveau dépôt comme s'il lui était arrivé par la voie des sens.

Quelquefois l'âme se tourne, pendant un seul instant, vers son essence spirituelle, et cela malgré la résistance que lui opposent les facultés internes. Elle parvient alors, par son organisation naturelle, à saisir des perceptions au moyen de sa spiritualité. Ayant recueilli quelques-unes des formes (idées) qui s'étaient attachées à

[1] Les manuscrits et les éditions imprimées portent من; mais il faut, sans doute, lire عن. (Voyez, du reste, p. 189, ligne 3 du texte arabe.)

[2] La particule ما est de trop. Elle ne se trouve pas dans l'édition de Boulac. (Voy. ci-devant, p. 207, note 5, et p. 214, note 1.)

son essence, elle les transmet à l'imagination, qui les reproduit telles qu'elles sont, ou qui les imite (au moyen d'emblèmes) façonnés dans les moules qu'elle a l'habitude d'employer. Les formes produites par l'imitation ne sauraient être comprises sans le secours de l'interprétation. (D'un autre côté) l'acte de l'âme qui s'occupe à combiner et à décomposer les formes conservées dans la mémoire, avant d'avoir recueilli des perceptions par un coup d'œil rapide (jeté sur son essence spirituelle), cet acte produit ce que l'on désigne par les mots *songes confus*[1].

Nous lisons dans *le Sahîh* que le Prophète a dit : « Il y a trois espèces de visions : l'une vient de Dieu, l'autre vient de l'ange, et la troisième de Satan. » Cette classification s'accorde avec les observations que nous venons de présenter. La vision claire est de Dieu;
P. 190. celle dont l'imagination imite la forme et qui a besoin d'interprétation vient de l'ange; les songes confus sont l'œuvre de Satan, puisqu'ils sont tout à fait faux et que Satan est la source de la fausseté. Ces observations suffiront à faire connaître la véritable nature de la vision spirituelle.

La faculté qui produit et amène des visions pendant le sommeil, étant une des qualités particulières à l'âme humaine, existe dans tous les hommes, sans exception; il n'y en a pas un seul qui n'ait souvent vu en songe des choses dont il a pu reconnaître la vérité après son réveil. On acquiert ainsi, d'une manière certaine et positive, la conviction que l'âme peut atteindre au monde invisible pendant que l'homme dort. Or, puisque cela arrive dans l'état de sommeil, rien n'empêche que la même chose n'ait lieu dans d'autres états; car, bien que la faculté perceptive soit unique, ses qualités s'appliquent à tous les états (de l'âme). *C'est Dieu qui dirige vers la vérité!*

Il est rare que les hommes entrent dans cet état par suite de leur volonté et par la puissance innée dont ils sont doués. Cela n'a lieu que pour l'âme qui, se trouvant à portée d'apercevoir une chose, en obtient pendant le sommeil une vue instantanée, sans l'avoir

[1] Expression coranique; voy. sour. XII, vers. 44, et sour. XXI, vers. 5.

recherchée. Dans le *Kitab el-Ghaïa*[1] et d'autres livres composés par des gens qui s'adonnaient aux exercices spirituels[2], on trouve certains noms qui, étant prononcés par un homme au moment de s'endormir, amènent une vision par laquelle il apprend ce qu'il désirait savoir. Les adeptes appellent ce charme *halouma*[3]: Maslema[4] indique un de ces charmes dans le *Kitab el-Ghaïa* et le nomme *le halouma de la nature parfaite.* Lorsqu'on est sur le point de s'endormir, après avoir terminé ses réflexions secrètes et donné à son esprit une direction convenable, on prononce ces paroles barbares: *Temaghis bâdan yeswaad ouaghdas noufena ghadis;* puis on énonce ce qu'on désire savoir. Le sommeil étant survenu, le voile disparaît et laisse apercevoir ce secret. On raconte qu'un homme employa P. 191.
ce moyen après avoir macéré son corps par un jeûne de plusieurs

[1] Le *Ghaïa-t-el-hakîm* (*Scopus sapientis*) est un des recueils arabes les plus complets sur la magie, les sortiléges, la pierre philosophale, etc. Dans le Dictionnaire bibliographique de Haddji Khalifa, cet ouvrage est attribué à Moslim, مسلم, el-Madjrîti; mais c'est Maslema, مسلمة, qu'il faut lire. (Voy. ci-après, note 4.)

[2] Le terme rendu ici par *exercices spirituels* est *rîada*, nom d'action d'un verbe qui signifie *dompter par l'exercice, par la discipline; dompter ses passions.* Selon l'auteur du *Kholaçat es-Solouk*, la *rîada* consiste à s'appliquer à la prière et au jeûne; à se garder, toutes les heures du jour et de la nuit, contre ce qui entraîne dans le péché et mérite le blâme; à fermer la porte au sommeil et à éviter la fréquentation du monde (litt. la société du peuple): الرياضة ملازمة الصلوة والصوم ومحافظة آناء الليل واليوم عن موجبات الاثم واللوم وسد باب النوم والبعد عن صحبة القوم. (*Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musulmans;* vol. I, p. ٥٩٤.)

[3] Ce mot signifie *du lait caillé.*

[4] Abou 'l-Cacem Maslema Ibn Mohammed el-Andeloci el-Madjrîti (natif de Madrid en Espagne) était astronome, mathématicien, astrologue et devin. Il composa sur les opérations de la magie et sur les sortiléges un ouvrage célèbre, dont nous venons de parler dans la note 1. Il laissa aussi un traité sur les nombres, plusieurs ouvrages sur l'astronomie, dans un desquels il calcule le lieu moyen de chaque planète pour le premier jour de l'hégire. Il mourut l'an 398 (1007-1008 de J. C.), ou selon Haddji Khalifa, en 395. On trouvera une notice sur Maslema et la liste de ses ouvrages dans le *Geschichte der arabischen Aertze* de Wüstenfeld, p. 61. Il ne faut pas confondre ce Maslema avec l'auteur du *Retbat el-Hakîm* (*Gradus sapientis*). Celui-ci se nommait Abou 'l-Cacem Maslema Ibn *Ahmed* el-Cortobi el-Madjrîti. Dans son *Retba*, qui traite de la pierre philosophale, il dit avoir commencé la composition de son ouvrage en l'an 439 (1047 de J. C.). (Ms. de la Bibl. imp. supp' n° 1078.)

jours[1], et qu'une personne lui apparut et lui dit : « Je suis ta nature parfaite. » Ayant interrogé ce fantôme, il obtint les renseignements qu'il cherchait. Moi-même, j'ai employé ces mots, et un spectacle étonnant me fit connaître certaines choses que je désirais savoir et qui m'intéressaient personnellement. Mais tout cela ne prouve pas qu'on puisse avoir une vision à volonté; ces charmes ne font que disposer l'âme à la vision spirituelle. Si la disposition est bien prononcée, on peut atteindre la connaissance qu'on cherche; mais on a beau travailler à fortifier cette disposition, jamais on ne pourra être assuré d'obtenir le résultat pour lequel on s'est donné cette peine. Le pouvoir de se disposer à recevoir une chose est tout autre que le pouvoir d'obtenir cette chose. Que le lecteur sache cela; qu'il tâche de le bien comprendre, ainsi que les (autres principes) semblables qu'il rencontrera. *Dieu est l'être sage qui sait tout!*

Dans l'espèce humaine se trouvent des personnes qui annoncent les événements futurs. Cette faculté, qu'elles tiennent de leur nature particulière, sert à les distinguer des autres hommes. Pour arriver à l'exercice de leur talent, elles n'ont besoin d'employer ni des secours artificiels, ni l'influence des astres, ni aucun autre moyen. Nous avons reconnu que leur puissance perceptive dépend entièrement d'une certaine aptitude qui leur est innée. Il en est de même à l'égard des *sachants*[2] et de ceux qui regardent dans les corps réfléchissants (litt. diaphanes), tels que les miroirs et les cuvettes remplies d'eau. On peut ranger aussi dans cette catégorie les *aruspices,* gens qui inspectent les cœurs, les foies et les os des animaux; les *augures,* qui observent les signes fournis par les oiseaux et les bêtes sauvages; les *jeteurs,* gens qui, pour deviner, jettent par terre des cailloux, des grains de blé ou des noyaux. Il est incontestable que ces facultés existent parmi les hommes; personne ne saurait le nier. Ajoutons à
P. 192. cette liste les *possédés,* gens dont la bouche prononce des paroles qu'un être du monde invisible y a mises et qui servent de ren-

[1] Littéral. « après une *riada* de plusieurs nuits dans la nourriture. »

[2] Voyez ci-devant, p. 196, note 2, et ci-après, p. 223.

seignements. Nous pouvons mentionner encore les personnes qui, étant sur le point de s'endormir ou de mourir, parlent des choses appartenant au monde invisible; citons aussi les *soufis,* hommes qui se livrent aux exercices spirituels. On sait qu'ils obtiennent, comme une marque de la faveur divine, la faculté de recueillir des perceptions dans le monde invisible.

Maintenant nous allons traiter des diverses manières dont on obtient ces perceptions; nous commencerons par la divination, puis nous discuterons successivement toutes les autres. Mais, avant d'aborder ce sujet, nous aurons à présenter quelques observations qui montreront comment l'âme, dans chaque classe des personnes dont nous venons de faire mention, acquiert la disposition qui lui permet de recueillir des perceptions dans le monde invisible.

L'âme, avons-nous dit, est une essence spirituelle qui existe en puissance, ce qui la distingue du reste des êtres spirituels. Elle passe de la puissance à l'acte par l'opération du corps et des diverses circonstances dont il peut être affecté : c'est là un fait que tout le monde peut reconnaître. Or ce qui existe en puissance se compose de matière et de forme. La forme qui rend complète l'existence de l'âme consiste en perceptivité et en intellect. L'âme existe d'abord en puissance, avec une disposition qui lui facilite la perception et qui lui permet de recevoir les formes tant universelles que particulières. Ensuite sa croissance et son existence en acte se perfectionnent par la coopération du corps, qui l'accoutume à recevoir les perceptions obtenues par les sens. L'âme ne discontinue pas d'apercevoir et d'acquérir des notions générales, et, comme les formes[1] qu'elle recueille s'intellectualisent les unes après les autres, elle acquiert elle-même une forme[2] en acte qui se compose de perception et d'intellect. Pendant que son essence se perfectionne ainsi, elle reste comme une matière à laquelle la perception fournit successivement diverses formes. Voilà pourquoi les enfants du premier âge sont incapables d'exercer

[1] Pour الصورة, lisez الصور.

[2] Le mot صورة est omis, à tort, dans un des manuscrits et dans l'édition de Boulac.

P. 193. la faculté perceptive, qui leur est cependant innée; ils ne peuvent s'en servir ni dans l'état de sommeil, ni dans le moment où une révélation pourrait leur arriver, ni dans aucune autre circonstance. En effet[1], la forme de l'âme, ni son essence réelle, qui se compose de perception et d'intellect, ne sont pas complètes à cet âge : elle ne peut pas[2] s'approprier des universaux. Plus tard, lorsque son essence est devenue parfaite en acte, l'âme, tant qu'elle reste dans le corps, a deux manières d'apercevoir : l'une, se faisant par l'instrumentalité du corps, qui lui transmet des perceptions corporelles; l'autre, au moyen de sa propre essence. L'âme se trouve exclue de ce (dernier genre de perception) tant qu'elle reste engagée dans le corps et préoccupée par les distractions que les sens lui offrent. Ceux-ci attirent l'âme sans cesse vers le monde extérieur, parce qu'elle est prédisposée, par sa nature, à s'occuper des perceptions corporelles. Quelquefois cependant elle se détourne de l'extérieur afin de se plonger dans l'intérieur, et alors le voile du corps est enlevé pendant un seul instant de temps. Cela arrive, soit au moyen d'une faculté commune à tous les hommes, telle, par exemple, que le sommeil, ou bien d'une faculté spéciale à certains individus, telle que le talent de la divination et celui de pronostiquer par le jet de cailloux, ou bien encore par l'habitude des exercices spirituels, pareils à ceux qui procurent aux soufis des révélations. Dégagée alors des influences extrinsèques, l'âme se tourne vers les essences qui sont au-dessus d'elle et qui font partie de la Compagnie sublime; car sa sphère est réellement en contact avec la leur, ainsi que nous l'avons déjà indiqué. Ces essences sont spirituelles, étant de la perception pure, et des intelligences en acte. Dans elles se trouvent les formes des êtres avec leur véritable na-

[1] Après le mot وذلك, il faut insérer لان. L'édition de Boulac et les manuscrits C et D fournissent la bonne leçon.

[2] Tous les manuscrits et l'édition de Boulac portent بل لم يتمّ. L'insertion de la particule négative est absolument nécessaire. La grammaire exige, en ce cas, le remplacement de يتمّ par يتمم, mais notre auteur néglige assez souvent cette régle. On voit, par exemple, que, dans cette même ligne, il a écrit لم تتمّ.

ture, ainsi que nous l'avons dit. Quelques-unes de ces formes[1] s'y montrent d'une manière assez claire pour que l'âme puisse en prendre connaissance. Elle les transmet alors à l'imagination, afin que cette faculté les façonne[2] dans les moules qu'elle a l'habitude d'employer. Les reprenant ensuite dépouillées de tout mélange extrinsèque, ou bien renfermées dans leurs moules, l'âme les rapporte dans le domaine des sens, puis elle les fait connaître. Voilà en quoi consiste la disposition qui porte l'âme à recueillir des perceptions dans le monde invisible.

Reprenons le sujet qui nous occupait, c'est-à-dire les divers genres de divination. P. 194.

Ceux qui regardent dans les corps diaphanes, tels que les miroirs, les cuvettes remplies d'eau et les liquides; ceux qui inspectent les cœurs, les foies et les os des animaux; ceux qui prédisent par le jet de cailloux ou de noyaux, tous ces gens-là appartiennent à la catégorie des devins; mais, à cause de l'imperfection radicale de leur nature, ils y occupent un grade inférieur. Pour écarter le voile des sens, le vrai devin n'emploie pas de grands efforts; quant aux autres, ils tâchent d'arriver au but en essayant de concentrer en un seul sens toutes leurs perceptions. Comme la vue est le sens le plus noble, ils lui donnent la préférence; fixant leurs regards sur un objet à superficie unie, ils le considèrent avec attention jusqu'à ce qu'ils y aperçoivent la chose qu'ils veulent annoncer. Quelques personnes croient que l'image aperçue de cette manière se dessine sur la surface du miroir; mais ils se trompent. Le devin regarde fixement cette surface jusqu'à ce qu'elle disparaisse et qu'un rideau, semblable à un brouillard, s'interpose entre lui et le miroir. Sur ce rideau se dessinent les formes qu'il désire apercevoir, et cela lui permet de donner des indications, soit affirmatives, soit négatives, sur ce qu'on désire savoir. Il raconte alors les perceptions telles qu'il les reçoit. Les devins, pendant qu'ils sont dans cet état, n'aperçoivent pas ce qui se voit

[1] Pour تلك الصورة, il faut lire, avec les manuscrits, تلك الصور.

[2] Pour فتصرفه, il faut probablement lire فيصرفها.

réellement (dans le miroir); c'est un autre mode de perception qui naît chez eux et qui s'opère, non pas au moyen de la vue, mais de l'âme. Il est vrai que, pour eux, les perceptions de l'âme ressemblent à celles des sens[1] au point de les tromper; fait qui, du reste, est bien connu. La même chose arrive à ceux qui examinent les cœurs et les foies d'animaux [[2]ou qui regardent dans l'eau, dans les cuvettes ou dans d'autres objets du même genre.] Nous avons vu quelques-uns de ces individus entraver l'opération des sens par l'emploi de simples fumi-
P. 195. gations; puis se servir d'incantations afin de donner à l'âme la disposition requise; ensuite ils racontent ce qu'ils ont aperçu. Ces formes, disent-ils, se montrent dans l'air et représentent des personnages; elles leur apprennent, au moyen d'emblèmes et de signes, les choses qu'ils cherchent à savoir. Les individus de cette classe se détachent moins de l'influence des sens que ceux de la classe précédente. L'univers est plein de merveilles.

On appelle *zedjr* (augure) les prédictions que font certains hommes qui, après avoir vu un oiseau ou un quadrupède passer à leur gauche ou à leur droite, méditent là-dessus et annoncent ensuite des événements futurs. Cette faculté existe dans l'âme et porte à faire des réflexions et des conjectures au sujet des indications fournies par la vue ou par l'ouïe. Comme son influence tient à l'imagination et qu'elle est très-forte, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, l'augure excite (l'imagination) et la pousse à l'investigation, en employant le secours de ce qu'il a vu ou entendu; il arrive ainsi à un certain résultat[3], ainsi que cela a lieu par l'action de la puissance imaginative pendant le sommeil et l'assoupissement des sens. Dans cet état, (l'imagination) rassemble les perceptions obtenues par la vue dans l'état de veille, et les unit à celles qu'elle a reçues de l'intelligence; de là résulte la vision spirituelle.

Chez les insensés, l'âme raisonnable est à peine dans la dépendance du corps; ce qui résulte, en général, de l'imperfection de leur tempé-

[1] Pour للحس, lisez الحسى. — [2] Cette ligne paraît être une interpolation d'un copiste. — [3] Je lis إدراكٍ مّا.

rament et de la faiblesse de leurs esprits animaux. Distraite par cette imperfection et par la maladie dont elle souffre, l'âme ne se laisse pas submerger dans les sens ni s'y absorber. Quelquefois un autre esprit, de nature satanique, force l'âme à se remettre en rapport avec le corps, et elle, trop faible pour lui résister, montre des indices de folie. Quand cela lui arrive, soit que l'imperfection de son tempérament opère sur l'infirmité du corps, soit que les esprits sataniques l'obsèdent pendant qu'elle est dans la dépendance du corps, elle se dérobe tout à fait à l'influence des sens et jette un coup d'œil P. 196.
momentané sur son propre microcosme. Ayant alors reçu l'empreinte de quelques formes, elle les livre à l'opération plastique de l'imagination. Pendant qu'elle reste dans cet état, l'imagination parle au moyen de la langue de l'insensé, sans que celui-ci ait la volonté d'articuler une parole. Les perceptions recueillies par les hommes de toutes ces classes offrent un mélange de vérité et d'illusion; quand même ils se déroberaient à l'influence des sens, ils ne pourraient pas se mettre tout à fait en contact avec le monde spirituel, à moins d'employer le secours des formes extrinsèques, procédé nécessaire, ainsi que nous l'avons déjà établi; aussi leurs perceptions apportent avec elles un mélange de fausseté.

Les *sachants* cherchent à obtenir des perceptions spirituelles sans avoir le moyen de mettre leur âme en contact avec le monde invisible. Soumettant à la faculté réfléchissante la chose qu'ils cherchent à connaître, ils ont recours à des suppositions et à des conjectures, en partant de l'opinion qu'ils ont atteint à un commencement de contact[1] et de perception (spirituelle). Ils prétendent obtenir ainsi la connaissance du monde invisible, mais ils n'en apprennent absolument rien.

Voilà l'indication sommaire des faits qui se rattachent à ce sujet. El-Masoudi en a parlé dans son *Moroudj ed-Dcheb;* mais, en traitant ces matières, il est bien loin d'avoir rencontré juste. On voit, à la

[1] Pour الانصال, lisez الاتصال.

manière dont il s'exprime, qu'étant peu versé dans ce genre de connaissances il rapporte indifféremment ce qu'il en a entendu dire aux gens capables et aux ignorants.

Ces diverses manières d'obtenir des perceptions du monde spirituel ont toujours existé pour l'espèce humaine. Les anciens Arabes avaient recours aux devins toutes les fois qu'ils voulaient connaître les événements futurs; quand ils avaient des contestations, ils s'adressaient à un devin, et celui-ci leur faisait connaître le bon droit à la suite des perceptions qu'il recueillait dans le monde invisible. Les ouvrages consacrés aux belles-lettres nous offrent plusieurs faits de ce genre. Dans les temps de l'ignorance (avant la mission de Mohammed), deux individus s'étaient illustrés par leurs talents comme devins : l'un se nommait *Chicc* et l'autre *Satîh;* le premier appartenait à la tribu d'Anmar Ibn Nizar, et le second à celle de Mazen Ibn Ghassan. Le corps de Satîh pouvait se plier comme on plie un drap,
P. 197. car il ne renfermait aucun os, à l'exception du crâne[1]. Parmi les histoires que l'on raconte à leur sujet, on remarque surtout celle de la manière dont ils expliquèrent le songe de Rebîah Ibn Nasr[2], à qui ils annoncèrent que le Yémen, après avoir été conquis par les Abyssins, passerait sous la domination du peuple arabe descendu de Moder. Ils prédirent aussi l'apparition de Mohammed chez les Coreich en qualité de prophète. Indiquons encore le songe du Moubedan[3], qui fut expliqué par Satîh. Kisra (Cosroës) avait chargé Abd el-Masîh d'aller raconter sa vision à Satîh, et celui-ci annonça la venue du Prophète et la chute de l'empire persan.

Les anciens Arabes avaient aussi parmi eux un grand nombre de *sachants* (*arraf*); ils en ont même fait mention dans leurs vers. Un de leurs poëtes a dit:

[1] Selon les traditions les plus authentiques, Satîh avait prédit la mission divine de Mohammed. C'est probablement pour cette raison qu'Ibn Khaldoun ne nie pas son existence.

[2] Voy. l'*Essai* de M. Caussin de Perceval, t. I, p. 96, et le *Sîret er-Rasoul*, p. 9 et suiv.

[3] Voy. les *Annales Muslemici* d'Abou'l-feda, t. I, p. 7.

Je disais au *sachant* du Yémama : Guéris-moi; si tu le fais, tu es un véritable médecin.

Un autre s'exprime en ces termes :

J'avais proposé au *sachant* du Yémama et à celui du Nedjd la tâche de ma guérison.
Ils me répondirent : Que Dieu te guérisse! Par Dieu! nous n'avons aucun pouvoir sur ce qui est renfermé entre tes côtes.

Le *sachant* du Yémama se nommait *Rebah Ibn Adjla,* et celui du Nedjd, *El-Ablac el-Acedi.*

On peut ranger dans la classe des perceptions spirituelles certaines paroles qui échappent à l'homme au moment de s'endormir et qui ont rapport aux choses qu'il désirait connaître. Par ces paroles il apprend, d'une manière satisfaisante, le secret qu'il cherchait. Ce phénomène n'a lieu qu'au moment où l'on quitte l'état de veille pour entrer dans celui du sommeil, alors que la volonté a cessé d'agir sur la faculté de la parole. En ce moment, l'homme parle comme par une impulsion innée et, tout au plus, parvient-il à entendre et à comprendre ce qu'il vient de prononcer. Des paroles semblables échappent quelquefois aux hommes lorsqu'on leur tranche la tête, ou qu'on leur coupe le corps en deux. Nous avons entendu raconter que certains tyrans faisaient tirer de leurs prisons et mettre P. 198.
à mort les gens qu'ils y tenaient enfermés, voulant savoir, par les dernières paroles de leurs victimes, quelle serait leur propre destinée. Les réponses qu'ils obtinrent les remplirent d'épouvante. Maslema raconte un procédé de ce genre dans son ouvrage *le Ghaïa*[1]. On place, dit-il, un homme dans une jarre remplie d'huile de sésame; on l'y tient quarante jours, et, pendant ce temps, on le nourrit de figues et de noix. Au bout de ce temps, toute la chair du corps a disparu et rien ne reste intact, excepté les veines et les sutures du crâne. On le retire alors de l'huile, et, pendant qu'il se dessèche par l'action de l'air, il répond à toutes les questions qu'on lui adresse, et il indique les résultats que doivent avoir les affaires, soit

[1] Voy. ci-devant, p. 217.

particulières, soit générales. C'est là une des opérations exécrables que se permettent les magiciens[1], et nous ne l'avons citée que pour montrer combien le microcosme humain est plein de merveilles.

Il y a des hommes qui se livrent aux exercices spirituels dans l'espoir d'atteindre à la perception du monde invisible, et qui tâchent de se procurer une mort factice en s'efforçant d'anéantir toutes les facultés du corps, et de faire ensuite disparaître de l'âme les traces des souillures que ces facultés y avaient laissées. Mais cela ne peut s'effectuer que par la concentration de la pensée et par des jeûnes prolongés. On sait, d'une manière positive, qu'au moment de la mort les sensations du corps disparaissent ainsi que le voile qu'elles tendaient devant l'âme. Celle-ci prend alors connaissance de sa propre essence et du monde dont elle fait réellement partie[2]. Ces hommes croient que, par des mérites acquis, ils peuvent arriver, pendant qu'ils sont en vie, à un résultat semblable à celui qui a lieu après la mort, c'est-à-dire à mettre leur âme en état de connaître les choses du monde invisible.

On peut ranger dans cette classe les hommes qui se livrent à des exercices magiques afin d'obtenir la faculté de voir les choses cachées et de faire planer leur âme dans les divers mondes des êtres[3]. Ces gens-là se trouvent ordinairement dans les climats les plus rapprochés du nord et du midi. On les rencontre surtout dans
P. 199. l'Inde, où ils portent le nom de *djoguis*. Ils ont beaucoup de livres qui traitent de la manière dont ces exercices doivent se faire. On raconte au sujet des djoguis des histoires surprenantes.

Les exercices des soufis sont purement religieux et se font sans aucune des mauvaises intentions que nous venons d'indiquer. Ils ont pour but de porter l'âme au recueillement et d'en tourner toutes les pensées vers Dieu, afin qu'elle puisse goûter les saveurs de la connais-

[1] Un certain El-Kindi, cité par l'auteur du *Fihrest*, dans le chapitre où il traite des Sabéens, attribue à ce peuple une pratique presque semblable. (Voyez *Die Ssabier und der Ssabismus*, par le Dr Chwolsohn, t. II, p. 19.)

[2] Ou bien, de son microcosme.

[3] Pour العالم, lisez العوالم.

sance (divine) et de l'identification avec la divinité. Outre le recueillement et le jeûne, ils emploient, dans leurs exercices, la méditation, afin de donner à leur esprit la direction convenable. En effet, l'âme, développée par la méditation, se rapproche de la connaissance de Dieu; l'âme étrangère à la méditation est d'une nature satanique. Ce n'est pas à la suite d'un dessein préconçu, mais par un cas fortuit que les soufis parviennent à la connaissance du monde invisible et obtiennent la faculté d'y laisser vaguer leur âme. Ceux qui recherchent ces faveurs avec préméditation donnent à leur âme une direction qui n'est pas celle de Dieu. Chercher avec intention la faculté de vaguer dans le monde invisible et de le contempler est une faute énorme, un véritable acte de polythéisme. A ce sujet un mystique a dit: « Celui qui recherche la connaissance à cause de la connaissance se déclare pour celle-ci [1]. » Les vrais soufis désirent uniquement se diriger vers l'Être adorable, et tout ce qu'ils peuvent éprouver, pendant qu'ils se trouvent dans cet état, arrive fortuitement et sans aucune préméditation de leur part. Ils tâchent, en général, d'éviter ces (marques de la faveur divine) et ils en détournent leur attention; car ils recherchent Dieu pour lui-même, et sans aucun autre motif. On sait cependant que ces (faveurs) leur arrivent. Les soufis donnent les noms de *feraça* (physiognomie) et de *kechef* (dévoilement) aux connaissances du monde invisible et aux discours (célestes) qui viennent frapper leur esprit; ils appellent *kérama* (faveur) la faculté de vaguer (par le monde spirituel). Dans tout cela il n'y a rien de répréhensible, bien que le *maître* Abou Ishac el-Isféraïni [2] y ait trouvé à redire, ainsi que Abou Mohamed Ibn Abi Zeïd [3] le Malékite, et P. 200.
d'autres docteurs; ils voulaient empêcher que certaines marques de

[1] Cette expression obscure et énigmatique doit signifier que celui qui recherche la connaissance de la nature divine à cause des jouissances ou des avantages mondains que cette connaissance procure s'est déclaré pour le monde et contre Dieu.

[2] Voy. ci-devant, p. 191, note 2.

[3] Abou Mohammed Abd Allah Ibn Abi Zeïd, natif de Cairouan et auteur d'un célèbre traité sur la jurisprudence malékite, mourut en 390 (1000 de J. C.). M. Vincent a donné un extrait de ce manuel (*Riçala*) dans ses *Études sur la loi musulmane.* Paris, 1842.

la faveur divine fussent confondues avec des miracles[1]. Il est cependant facile d'éviter toute méprise, si l'on applique le principe admis par les théologiens dogmatiques, d'après lequel tout miracle est accompagné d'une annonce préalable (*tahaddi*), tandis que lès autres signes (de la divine faveur) ne le sont pas.

On lit dans *le Sahîh* que le Prophète dit à ses compagnons : « Il y a parmi vous des *inspirés*[2] et Omar est de ce nombre. » On sait que les compagnons eurent souvent l'occasion de reconnaître la vérité de cette parole. Citons, comme exemple, l'exclamation d'Omar : « O Sarïa ! à la colline ! » Lors des premières conquêtes de l'islamisme, Sarïa, fils de Zoneïm, commandait, en Irac, un corps de troupes musulmanes. Dans une bataille qui s'engagea entre lui et les infidèles, il songeait à ordonner la retraite, et auprès de sa position était une colline où il pouvait se réfugier. Omar, qui était alors à Médine et qui prêchait en ce moment dans la mosquée, vit, par intuition[3], ce qui se passait et s'écria : « O Sarïa ! à la colline[4] ! » Sarïa entendit cet ordre dans le lieu même où il se trouvait, et il aperçut auprès de lui une personne ayant la figure d'Omar. L'anecdote est, du reste, bien connue[5]. On raconte du khalife Abou Bekr un trait semblable. (Étant sur son lit de mort) il adressa des conseils à sa fille Aïcha, au sujet de quelques charges de dattes dont il voulait lui faire cadeau et qui se trouvaient dans son jardin. Il lui recommanda ensuite de faire la cueillette[6] de ces fruits sans retard, pour les empêcher de devenir la propriété des héritiers. Dans le cours de l'entretien, il fit cette remarque : « Les héritiers, ce sont ton frère et tes deux sœurs. —

[1] Voy. ci-devant, p. 191.

[2] En arabe, مُحَدَّث, *mohaddeth*. « Le *mohaddeth*, dit Mohammed, est celui dont les visions et les suppositions sont toujours justifiées par l'événement. » (Voyez *Harîri* de M. de Sacy, page ٩٠١.)

[3] Il faut peut-être lire فوقع à la place de فرفع.

[4] Dans le texte arabe, يا سارية الجبل. Il faut lire يا سارية الجبلَ الجبلَ, malgré les manuscrits. Dans de pareilles expressions, quand il y a une ellipse du verbe, le complément se répète. (Voyez la *Grammaire arabe* de M. de Sacy, t. II, p. 460. Voyez aussi *Notices et extraits*, t. XII, p. 364, où la même anecdote est rapportée.)

[5] Voy. *Notices et extraits, loco laudato.*

[6] Pour جدادة, lisez جداده.

Comment cela? lui dit Aïcha; j'ai là ma sœur Asma; mais qui est l'autre? » Il lui répondit : « L'enfant qui est dans le sein de (ma femme) Bint Kharedja est une fille; je vois cela d'ici[1]. » En effet, c'était une fille. Cette anecdote se trouve dans *le Mowatta*[2], au chapitre intitulé *Des donations illégales*[3].

Les compagnons, les hommes saints qui vinrent après eux, et les personnes qui les ont pris pour modèles, se sont distingués par plusieurs traits de ce genre. Les soufis, il est vrai, disent que cette faculté (intuitive) se présente très-rarement pendant la durée d'une P. 201.
mission prophétique, puisque les aspirants de leur ordre ne peuvent pas se conserver dans leur état (d'exaltation) tant qu'ils se trouvent auprès (du tombeau) du Prophète. Ils vont jusqu'à dire que l'aspirant, aussitôt arrivé à Médine, la ville du Prophète, perd le degré de spiritualisme qu'il avait atteint et ne le retrouve qu'après être sorti de là. *Puisse le Très-Haut nous diriger par sa grâce et nous conduire jusqu'à la vérité!*

A côté des aspirants au grade de soufi on peut ranger les idiots, gens dont l'esprit est troublé et qui ressemblent plutôt à des possédés qu'à des êtres raisonnables. Malgré leur infirmité, ils arrivent quelquefois aux mêmes *stations* (d'extase) que les *ouélis* (ou favoris de Dieu), et aux mêmes *états* (d'exaltation spirituelle) que les hommes les plus saints[4]. Cela est évident pour tout individu capable de les comprendre; c'est-à-dire, pour quiconque a goûté (des jouissances spirituelles); et cependant aucun devoir (religieux) ne leur est imposé. Lorsqu'ils parlent du monde invisible, ils racontent quelquefois des

[1] Voyez *Taberistanensis Annales* t. II, p. 147.

[2] Voy. *le Mowatta*, ms. de la Bibl. imp. supp[t] n° 388, f. 114, 115.

[3] Pour يجوف, lisez يجوز.

[4] En arabe *siddîkîn*. Le compilateur du *Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musulmans*, définit ainsi le *tasdîc*, station de sainteté dans laquelle se trouvent les soufis de cette classe : « C'est un degré de sainteté plus élevé que celui de *ouéli*, mais inférieur à celui de prophète, auquel il touche immédiatement; l'homme qui dépasse ce degré se trouve aussitôt dans celui de prophétisme : التصديق هى درجة اعلى من درجات الولاية وادنى من درجات النبوة لا واسطة بينها وبين النبوة فمن جاوزها وقع فى النبوة.

choses surprenantes, parce qu'aucune considération ne les retient. Aussi peuvent-ils donner carrière à leur langue et fournir des renseignements merveilleux.

Quelques légistes ont refusé d'admettre que les idiots puissent atteindre à aucun *état* (extatique), parce qu'à leur égard, disent-ils, le devoir a cessé d'être une obligation, et la faveur de Dieu ne peut s'acquérir que par la pratique de la dévotion. Cette opinion est certainement erronée, puisque la faculté dont il s'agit *est une de ces grâces que Dieu accorde à qui il veut* (*Coran*, sour. v, vers. 59), et, pour obtenir sa faveur, l'emploi de la dévotion ou de tout autre moyen n'est pas nécessaire. En effet, l'âme humaine est impérissable, et Dieu peut donner à tout homme des marques spéciales de sa bonté. Chez les idiots l'âme intelligente n'a pas cessé d'exister; elle n'a pas subi d'altération fâcheuse comme cela est arrivé aux insensés; rien ne leur manque excepté la raison[1], seule faculté par laquelle l'homme est soumis aux obligations du devoir. La raison, qualité distinctive de l'âme, se compose de connaissances dont l'homme ne saurait se passer et qui le mettent en état d'avoir des vues justes, d'apprendre les moyens d'assurer son existence et de se faire une position convenable dans le monde. Nous sommes donc porté à croire que l'homme capable de penser à ses moyens d'existence n'a aucun prétexte pour se soustraire aux obligations de la religion, s'il veut obtenir un bon accueil dans l'autre vie. La personne à qui cette qualité manque n'est pas, pour cela, dépourvue d'âme ni privée de
P. 202. la conscience de son individualité; pour elle, l'individualité existe, mais elle ne possède pas la raison, faculté qui impose des devoirs et qui consiste en la connaissance des moyens qu'il faut employer pour subsister. Ce que nous venons d'exposer n'offre rien d'absurde, car Dieu, lorsqu'il choisit un de ses serviteurs afin de lui communiquer la connaissance (la félicité parfaite), ne tient aucun compte de la manière dont cet homme a rempli ses devoirs.

[1] Dans tout ce paragraphe, l'auteur emploie le terme عقل (*intelligence*) pour désigner la raison.

Ayant établi ce principe, je dois avertir le lecteur qu'on est exposé à confondre les idiots avec les insensés, gens dont l'âme raisonnable s'est gâtée et qui sont devenus semblables à des animaux brutes. Il y a cependant quelques signes à l'aide desquels on peut les distinguer. D'abord, on trouve chez les idiots un penchant invariable vers la méditation et la dévotion, bien qu'ils ne s'y livrent pas de la manière prescrite par la loi; ce qui provient, avons-nous dit, de la circonstance que, pour eux, il n'y point d'obligations. Chez les insensés, au contraire, nous ne trouvons aucun indice de ce penchant. En second lieu, les idiots sont fous par leur constitution naturelle et depuis l'époque de leur naissance, tandis que chez les insensés la folie est survenue plus tard et à la suite d'accidents naturels qui ont affecté le corps. Quand cela leur arrive, une altération fâcheuse se produit dans leur âme raisonnable et ils agissent sans but et sans suite. En troisième lieu, les idiots fréquentent les hommes et leur sont tantôt utiles, tantôt nuisibles; ils n'en attendent pas la permission, parce qu'aucun devoir ne leur est imposé; les insensés, au contraire, n'aiment pas la société des hommes. Le sujet que nous venons de traiter conduit à un autre dont nous allons parler. *Dieu est celui qui dirige vers la vérité.*

Quelques personnes prétendent qu'il existe ici-bas des moyens à l'aide desquels l'âme peut obtenir des perceptions du monde spirituel, bien qu'elle ne soit pas détachée de l'influence des sens. Tels sont les astrologues. Ils déclarent que les étoiles fournissent des indications; que, par leurs diverses positions dans la sphère céleste, elles amènent nécessairement certains résultats; qu'elles exercent une influence sur les éléments, et que, par leurs aspects réciproques, elles combinent leurs natures dans un mélange qui réagit sur l'atmosphère. Ces gens-là ne peuvent rien savoir du monde invisible; ils ne font que des conjectures et des suppositions basées sur l'idée que les astres exercent des influences. Ils enseignent qu'à force de tâtonne- P. 203.
ments l'observateur peut reconnaître dans l'atmosphère un mélange de ces influences, et indiquer comment il se distribue à toutes les

individualités qui existent dans le monde. Telle est la doctrine de Ptolémée. Plus tard, nous aurons l'occasion d'exposer la vanité de cette science; elle est, tout au plus, un ramas de conjectures et de suppositions, aussi ne se rattache-t-elle, en aucune manière, au genre de connaissances dont nous venons de parler.

Nous pouvons ranger dans la même catégorie certains hommes du bas peuple qui, pour découvrir les choses cachées et connaître l'avenir, ont inventé un art qu'ils nomment *aligner sur le sable* (géomancie), voulant indiquer ainsi la matière sur laquelle ils font leurs opérations. Voici en quoi consiste la géomancie : des points, posés sur quatre rangs, forment des figures qui diffèrent les unes des autres selon que les points dans chaque rang sont les uns doubles et les autres simples, ou bien tous doubles ou tous simples. On a donc seize figures : l'une dont tous les points sont simples, une autre dont tous sont doubles. Un point simple placé (au lieu d'un double) dans chacun des quatre rangs fournit quatre figures de plus. Le point simple employé deux fois dans chaque combinaison donne six figures. Employé trois fois, il donne naissance à quatre figures. On a ainsi seize figures, dont chacune a reçu un nom particulier[1], et on les partage en deux classes, celle de bonheur et celle de malheur, ainsi que les astrologues ont fait pour les astres. On prétend que chaque figure a une mansion qui lui correspond dans le monde naturel, aussi devons-nous supposer que ces mansions sont les douze signes du zodiaque et les quatre points cardinaux. Outre sa mansion, chaque figure a une signification, bonne ou mauvaise[2]; elle désigne aussi, d'une manière spéciale, une certaine partie du monde des éléments. D'après ces principes, on a établi un art, calqué sur celui de l'astrologie judiciaire, mais qui en diffère sous un certain point de vue. Dans l'astrologie,

[1] J'aurais pu donner ces figures et leurs noms, mais M. le docteur Perron les a déjà fait connaître dans sa traduction du *Voyage au Darfour;* voy. p. 363 et suiv. note. Les personnes curieuses de ces matières trouveront, dans les indications fournies par ce savant orientaliste, tout ce qui est nécessaire pour éclaircir la description donnée par Ibn Khaldoun.

[2] Pour خطوطا, il faut lire حظوظا.

tout jugement, selon Ptolémée, s'appuie sur des indications fournies par la nature, tandis que, dans la géomancie, les indications n'existent que par convention[1].

[En effet, Ptolémée s'est borné à traiter de nativités et de mariages, qu'il regarde comme provenant des influences exercées sur le monde des éléments par les astres et par les positions des sphères. Les astrologues venus après lui s'occupèrent à découvrir les pensées (sècrètes du destin)[2] à l'égard des choses sur lesquelles on les interrogeait; ils désignèrent la mansion de la sphère à laquelle on devait rapporter chaque question, et ils indiquèrent les jugements que l'on pouvait tirer de chaque mansion[3]. Chez eux, les mansions étaient les mêmes que chez Ptolémée. Or les pensées (secrètes dont il s'agit) n'appartiennent pas au monde des éléments, mais à l'âme (de l'univers); aussi les influences stellaires, les positions des sphères n'en fournissent aucune indication. Si encore les questions dont il s'agit rentraient dans le domaine de l'astrologie, de sorte qu'on pût tâcher de les résoudre par des indications stellaires et par des positions de la sphère (cela suffirait à justifier les prétentions des astrologues); mais elles sont tout à fait en dehors de la classe des matières que l'astrologie devait naturellement traiter. P. 204.

Les gens qui s'occupaient de la géomancie vinrent plus tard. Se détournant (de l'observation) des étoiles et des positions (des sphères

[1] Le texte arabe des deux paragraphes qui suivent ne se trouve que dans un seul manuscrit, et il renferme évidemment plusieurs fautes. Il remplace le passage suivant, que nous lisons dans les autres manuscrits et dans l'édition de Boulac: وهذه انما مستندها اوضاع تحكيمية واهواء اتفاقية ولا دليل يقوم على شىء منها ويزعمون الخ, c'est-à-dire, «mais cela n'est fondé que sur de simples présomptions et des notions hasardées, dont aucune ne peut servir d'argument.»

[2] Je lis باستخراج الضماير. Le mot ضماير, pluriel de ضمير (*pensée*), paraît être employé par les astrologues et le devins pour désigner la *pensée secrète* du destin. Les manuscrits de la Bibliothèque impériale, supplément arabe, nos 1122, 1093, 1118, traitent de l'art de consulter le sort, اخراج الضماير. Ils renferment des tables au moyen desquelles on obtient une réponse à chaque question relative aux choses qui préoccupent l'esprit. L'expression استخراج الضماير équivaut à استخراج اجوبة المسايل من ضمير الغيب.

[3] Pour ذلك البيت, je lis تلك البيوت.

planétaires) pour ne pas se donner la peine de prendre la hauteur des astres[1] au moyen d'instruments astronomiques, et de calculer les positions moyennes (des corps célestes), ils inventèrent des figures de géomancie et leur assignèrent seize mansions, celles de la sphère et les quatre points cardinaux. Ils les rangèrent par classes, l'une heureuse, l'autre malheureuse, la troisième mélangée de bien et de mal, ainsi que cela s'était fait pour les planètes. De tous les aspects, ils ne gardèrent que le sextil, et lui attribuèrent les diverses indications que les astrologues, dans la résolution des problèmes, attribuent aux astres. Mais[2], ainsi que nous l'avons dit, aucune indication réelle ne peut s'obtenir des étoiles, ni de (ce genre de)[3] géomancie. Dans les grandes villes on trouve beaucoup de fainéants qui pratiquent la géomancie pour gagner leur vie; ils ont même rédigé sur ce sujet plusieurs traités renfermant les principes fondamentaux de leur art. Parmi ces écrivains nous remarquons Ez-Zenati[4]. Quelques géomanciens ont cru obtenir, par l'emploi de leur art, la perception de ce qui
P. 205. se passe dans le monde invisible. Ils essayent de préoccuper les sens en regardant avec attention les figures qu'ils ont tracées, et d'obtenir ainsi cette disposition (à la perception spirituelle) qui, chez d'autres personnes, est une faculté innée. Plus tard nous reviendrons là-dessus. Parmi les gens du métier, ceux-ci occupent le rang le plus respectable.]

Tous les géomanciens prétendent que leur art tient, par ses racines, aux manifestations du prophétisme qui eurent lieu dans les temps

[1] Pour استعصا بالمعاناة والارتفاع, il faut probablement lire استصعابًا بالمعاناة فى الارتفاع.

[2] A la place de لان, je lis الا ان. Ce paragraphe ne se trouve que dans un seul manuscrit, dont le texte offre assez souvent des leçons peu satisfaisantes; les unes sont évidemment fautives et les autres très-suspectes.

[3] Ici l'auteur entend parler de cette espèce de géomancie dans laquelle l'opérateur dresse un thème céleste sur lequel il tire un horoscope. Le lecteur verra plus loin qu'Ibn Khaldoun ne refuse pas à une autre classe de géomanciens la faculté de regarder dans le monde spirituel.

[4] Cet auteur est inconnu à Haddji Khalifa, le bibliographe. C'est peut-être le même qui composa un traité *De modis concubitus variis*, dont les exemplaires ne sont pas rares en Algérie.

anciens. Quelques-uns en attribuent[1] l'invention à Idrîs (Énoch) ou à Daniel, ainsi que cela a eu lieu pour tous les arts. D'autres assurent que la géomancie a été autorisée par la loi divine, et, pour prouver leur assertion, ils citent cette parole du Prophète : *Fuit propheta*[2] *qui delineabat, et ille cujus lineatio congruit, ita est*[3]. Cette tradition n'indique, en aucune façon, que l'art de tirer des lignes sur le sable (la géomancie) soit autorisé par la loi, bien que plusieurs de ces gens prétendent le contraire. Elle signifie qu'un certain prophète traçait des lignes, et qu'en les traçant il recevait des révélations. Il n'est pas impossible que, parmi les prophètes, quelques-uns aient eu cette habitude.

[En effet, ils[4] ne se ressemblaient pas tous en ce qui regarde la manière dont ils reçoivent la révélation divine. Dieu lui-même a dit (dans le Coran, sourate 2, verset 254) : *Ceux-là sont des prophètes; nous avons avantagé les uns plus que les autres.* Aux uns les révélations arrivaient et l'ange leur parlait tout d'abord sans qu'ils eussent essayé d'y prédisposer leur âme[5]. Les autres cherchaient des révélations lorsqu'ils s'occupaient des affaires d'autrui; invités par leurs compatriotes à leur donner des éclaircissements sur un point obscur, sur un devoir d'obligation ou sur d'autres questions de cette nature, ils tournaient leur esprit vers le Seigneur, afin d'obtenir de lui la solution de la difficulté. En distinguant ainsi deux espèces (de prophètes), nous avons laissé apercevoir qu'il en existait une autre[6]. En effet, si des révélations arrivent à une personne qui ne s'était nullement dis-

[1] Pour ينسبوها, lisez نسبوها.

[2] Pour بنى, lisez نبى.

[3] J'ai mis cette tradition en latin pour la rendre mot à mot. Elle est tellement vague et obscure qu'à peine peut-on y entendre quelque chose; mais elle doit signifier : il y avait des prophètes qui écrivaient des prédictions; celui dont les écrits se trouvent conformes aux événements est un de ces prophètes. — Le verbe خط signifie également *tracer des lignes* et *écrire.* Notre auteur ne s'est pas préoccupé de l'équivoque.

[4] Les trois paragraphes qui suivent ne se trouvent que dans un seul manuscrit et appartiennent à la dernière rédaction.

[5] Pour والوجهة ولذلك, lisez الوجهة لذلك.

[6] C'est-à-dire ceux de la première espèce recevaient des révélations sans les avoir recherchées; ceux de la seconde classe les recherchaient sans s'y être prédisposés;

posée à les recevoir, et nous avons déjà signalé cette classe de prophètes, elles peuvent arriver également à des gens qui s'y étaient préparés. Il se trouvait, dit-on, parmi les Israélites un prophète qui,
P. 206. pour se préparer à recevoir les révélations célestes, écoutait de la musique exécutée par des voix très-belles et très-douces. Bien que l'authenticité de cette tradition ne soit pas suffisamment constatée, elle n'en a pas moins un certain air de vérité. Au reste, le Tout-Puissant accorde à ses prophètes et à ses envoyés les distinctions qu'il lui plaît[1].]

On nous a raconté qu'un *soufi*, parvenu à un haut degré de sainteté, suivait le même plan. Pour se soustraire à l'influence des sens, il écoutait des musiciens qui chantaient, et, par ce moyen, il dégageait son âme des entraves corporelles et la mettait en état de recevoir des communications divines. La station qu'il occupait dans le spiritualisme était au-dessous de celle des prophètes; mais rien ne nous empêche de reconnaître que c'était une station fort respectable.

[Après avoir soumis ces observations au lecteur, nous lui rappellerons ce que nous avons dit au sujet de la géomancie. Les hommes qui pratiquent cet art tracent des lignes sur le sable, et ils tiennent leurs regards fixés sur ces traits, afin de préoccuper les sens et de découvrir les secrets du monde invisible. Il leur survient alors une faculté réelle au moyen de laquelle ils aperçoivent les mystères qui se comprennent par le sens intérieur. Mais, pour y parvenir, ils doivent s'arracher complétement à l'influence des sens, éviter les perceptions qui sont spéciales à la nature humaine, et viser à celles du monde spirituel. Nous avons déjà expliqué la différence qui existe entre ces deux genres d'impressions. L'opération dont nous venons de parler s'emploie aussi dans la divination, où elle consiste à fixer ses

ceux de la troisième se prédisposaient à les recevoir. Les mots أن وجد sont de trop, ou bien il y a quelque chose d'omis. Nous n'avons pas le moyen de contrôler le texte des paragraphes mis entre des parenthèses; ils ne se trouvent que dans un seul manuscrit, celui que j'ai désigné dans mes notes par la lettre A.

[1] Le paragraphe qui suit est une note marginale du manuscrit A. Dans l'édition imprimée de l'arabe, il se trouve inséré dans le texte.

regards sur des os, des liquides ou des miroirs. Elle diffère tout à fait de celle qui est pratiquée par certains devins et géomanciens, qui mettent en œuvre des moyens artificiels et tâchent de connaître le monde invisible en faisant des suppositions et des conjectures. Ne s'étant pas détachés de l'influence des perceptions corporelles, ils parcourent au hasard le champ des hypothèses. Quelques prophètes, voulant disposer leur esprit à entendre la parole de l'ange, ont eu peut-être l'habitude de tracer des caractères pendant leur état d'excitation prophétique; d'autres individus qui n'appartenaient pas à la classe des prophètes ont voulu les imiter, dans l'espoir d'atteindre à la perception spirituelle et de sortir du domaine des sens. Les perceptions que ceux-ci peuvent acquérir ne sont que spirituelles, tandis que celles dont jouissent les prophètes leur sont apportées par un ange comme une révélation de Dieu. Quant aux divers degrés de perceptivité auxquels les géomanciens peuvent s'élever, par des tentatives fondées sur des hypothèses et des conjectures, à Dieu ne plaise qu'un prophète y ait passé! Un prophète n'essaye jamais de pénétrer dans le P. 207.
monde invisible; jamais il n'en parle avec l'intention de satisfaire (la curiosité de) qui que ce soit. Dans la tradition déjà mentionnée [1],] les mots *et ille cujus lineatio congruit, ita est,* signifient qu'en fait de lignes ou d'écriture, celle-ci est la bonne, parce qu'elle a pour appui les révélations communiquées à un prophète qui avait l'habitude de les recevoir pendant qu'il traçait des lignes. [Ou bien [2], ces mots peuvent indiquer que ce prophète avait atteint une haute supériorité en se servant [3] de lignes tracées sur le sable; mais, alors même, il n'y aurait aucun rapport entre son art et celui des géomanciens [4]. L'opération qu'il pratiquait a dû s'accorder avec l'état de son âme, laquelle était déjà disposée à recevoir des révélations; aussi les recevait-il par suite de cette disposition.] Si, pour obtenir (des perceptions du monde

[1] Fin du paragraphe fourni par le manuscrit qui a servi de prototype à cette édition. Je suis porté à admettre l'authenticité de ces additions.

[2] Ceci est encore un passage qui ne se trouve que dans ce même manuscrit.

[3] Pour اتّخاد, lisez اتّخاذ.

[4] Littéral. « entre lui et elle. »

spirituel), on se bornait uniquement à tracer des lignes, sans être appuyé par le concours d'une révélation, on arriverait à un résultat sans valeur. Tel est, selon nous, le sens de la tradition. [Elle ne renferme rien qui puisse donner à entendre que la géomancie fût d'institution divine, ou que la pratique de cet art dans le but de connaître le monde spirituel, ainsi que cela a lieu dans les grandes villes, soit autorisée par la loi de Dieu. Les géomanciens qui inclinent vers l'opinion contraire s'appuient sur le principe que les actions d'un prophète, étant réglées par la loi, doivent servir d'exemple aux autres hommes. Selon eux, la géomancie est autorisée par la loi en conséquence de la maxime que les règles prescrites à nos prédécesseurs sont obligatoires pour nous. Cette conclusion n'est pas juste; les règles prescrites par Dieu ne regardent que ses apôtres, chargés eux-mêmes de régler la conduite des peuples. D'ailleurs, rien dans la tradition n'autorise une pareille conclusion; cette parole de Mohammed indique seulement que certains prophètes s'étaient trouvés dans un certain état; or il est permis de supposer que cet état ne leur était pas prescrit par la loi. Donc l'exemple de ces prophètes ne peut servir de règle ni générale, ni spéciale; aucun peuple n'est tenu à le suivre, pas même le leur. Du reste, la tradition dont il s'agit indique que cet état était particulier à certains prophètes, donc il ne pouvait pas se transmettre à tous les autres hommes. Ici se termine l'examen de la question qui nous occupait. Dieu, par son inspiration, conduit vers la vérité.]

Les géomanciens qui ont la prétention de découvrir les secrets du monde invisible prennent du papier, ou du sable, ou bien de
P. 208. la farine, et tracent dessus quatre rangs de points (marqués au hasard et sans compter). Cette opération répétée quatre fois donne seize rangs de points. Ensuite ils suppriment les points deux par deux, et mettent à part le point simple ou le point double qui reste à la fin de chaque rang[1]. Ils obtiennent ainsi quatre figures, qu'ils mettent une

[1] On place ensuite ces points sur une même ligne, les uns sous les autres, sans les changer de rang.

à côté de l'autre sur une même ligne. De celles-ci ils tirent encore quatre figures (nouvelles), en confrontant les points de chaque rang avec ceux qui lui correspondent dans les figures voisines et en tenant compte des points simples et doubles[1]. Ils peuvent alors mettre en ligne huit figures. Chaque couple de figures fournit une autre figure, qui se place au-dessous d'elles; on l'obtient en confrontant les points simples de chaque ligne de ces figures avec les points correspondants qui se trouvent dans les autres. De là proviennent quatre nouvelles figures, qui se placent au-dessous des précédentes. Ces quatre figures en produisent encore deux, que l'on place de la même manière. De celles-ci on en obtient une quinzième, qui, étant mise en rapport avec la première de toutes, fournit une autre figure, qui complète le nombre de seize. Alors[2] on examine ce qu'on vient de tracer, on tient compte de chaque figure selon qu'elle présage bonheur ou malheur, et l'on prononce des jugements d'après l'essence de la figure, son aspect, son influence, son tempérament, l'objet qu'elle indique parmi les diverses espèces d'êtres, etc. Ces jugements se forment d'une manière assez étrange.

La pratique de la géomancie s'est répandue dans tout le monde civilisé; elle forme le sujet de plusieurs livres, et a procuré une grande réputation à divers personnages des temps anciens et modernes. Il est cependant facile de voir combien cette manière de juger est arbitraire et fantastique. Le lecteur doit toujours avoir en vue cette vérité, qu'aucun moyen artificiel ne saurait procurer la connaissance des mystères appartenant au monde invisible. Personne ne peut les découvrir excepté quelques hommes privilégiés, qui, par une disposition innée, ont la faculté de se transporter hors du monde sensible et P. 209.
d'entrer dans le monde spirituel.

[1] Voici la règle de cette opération : un point simple étant sur la même ligne horizontale avec un point simple ou un point double donne un point simple; deux points doubles donnent un point double. On emploie aussi une autre règle qui fournit un résultat différent. Elle porte que deux points semblables donnent un point double, et deux points dissemblables, un point simple. Le docteur Perron (voy. ci-devant, p. 232) n'indique qu'une seule manière d'opérer.

[2] Pour تم, lisez ثمّ.

Le mode d'opération suivi par ces géomanciens leur a fait donner, par les astrologues, le nom de *zohériens* (serviteurs de la planète Vénus), parce qu'il y a une grande analogie entre leurs procédés et la manière de reconnaître les indications par lesquelles, dit-on, cette planète guide vers la connaissance des choses cachées celui qui prend les nativités pour base de ses opérations. Les gens qui cultivent la géomancie ou tout autre art de la même nature, ceux qui inspectent des points, des os ou quelque autre objet, afin d'enlever l'âme à l'influence des sens extérieurs, et lui faire jeter un coup d'œil rapide[1] sur le monde des êtres spirituels, ces hommes peuvent se ranger dans la classe de ceux qui prétendent découvrir les choses cachées en jetant des cailloux, en examinant les cœurs des animaux et en fixant leurs regards sur des miroirs. Quoi qu'il en soit, les gens qui se servent de pareils procédés avec l'intention de connaître les secrets du monde invisible ne font et ne disent rien qui vaille.

La disposition innée qui permet à certaines personnes d'apercevoir les choses du monde invisible se fait reconnaître de cette manière : lorsqu'elles tournent leur esprit vers la découverte des événements futurs, on remarque qu'au moment de sortir de leur état ordinaire, elles éprouvent, pour ainsi dire, une contraction et une relaxation (des nerfs), et qu'elles commencent alors à se dégager de l'influence des sens. Ces symptômes varient de force, selon que la faculté est plus ou moins développée dans l'individu. Les personnes chez qui cette agitation ne se montre pas sont incapables d'avoir même la moindre perception du monde spirituel, et, si elles pratiquent leur art, c'est pour donner plus de crédit à leurs mensonges.

Il y a une classe d'hommes qui, par l'emploi d'un système de règles, cherchent à découvrir ce qui est caché : ce système n'a aucune analogie avec le premier dont nous avons parlé, et qui se rapporte aux perceptions spirituelles de l'âme; il ne ressemble pas non plus à l'art de former des conjectures en étudiant les influences que Ptolémée prétend appartenir aux astres; on ne peut pas même l'assi-

[1] Pour لمحة, lisez لحظة.

miler au système de conjectures et d'hypothèses qui plaît tant aux *sachants*. C'est tout simplement un recueil de tromperies dont ils P. 210.
se servent pour capter les esprits faibles; aussi n'en aurais-je point parlé si je n'avais pas voulu indiquer ce que les auteurs ont dit à ce sujet, et satisfaire la curiosité des personnages haut placés.

Parmi ces systèmes, on trouve une espèce de calcul (*hiçab*) auquel on donne le nom de *hiçab en-nîm*[1]. Il en est question vers la fin du *Kitab es-Sîaça* (Traité de politique), ouvrage attribué à Aristote[2]. On emploie ce calcul quand deux rois vont se faire la guerre, et que l'on désire savoir lequel sera vainqueur. Voici comment se fait l'opération : on additionne les valeurs numériques des lettres dont se compose le nom de chaque roi; ce sont des valeurs de convention attribuées aux lettres de l'alphabet; elles vont depuis l'unité jusqu'au mille et se classent par unités, dizaines, centaines et milliers. L'addition faite, on retranche neuf de chaque somme autant de fois qu'il faut afin d'avoir deux restes moindres que neuf. On compare ces restes ensemble; si l'un est plus fort que l'autre, et que tous les deux soient des nombres pairs ou des nombres impairs, le roi dont le nom a fourni le reste le plus faible obtiendra la victoire. Si l'un des restes est un nombre pair et l'autre un nombre impair, le roi dont le nom a fourni le reste le plus fort sera le vainqueur. Si les deux restes sont égaux, et qu'ils soient des nombres pairs, le roi qui est attaqué remportera la victoire; si les restes sont égaux et impairs, le roi qui attaque triomphera. On trouve, dans le même livre, deux vers qui se rapportent à cette opération, et qui sont bien connus; les voici :

Dans les pairs et dans les impairs, c'est le moindre nombre qui l'emporte[3];
si l'un est pair et l'autre impair, c'est le plus grand qui sera vainqueur.

[1] Haddji Khalifa ne fait pas mention de ce genre de calcul. Je ne sais pas quelle signification il faut donner au mot *nîm* dans l'expression *hiçab en-nîm*.

[2] La Bibliothèque impériale possède plusieurs manuscrits du *Kitab es-Sîaça*, prétendue traduction de la Politique d'Aristote. Dans un des exemplaires on trouve indiquée, sur la marge d'un feuillet, la table des mots dont on se sert dans le *hiçab en-nîm*.

[3] Dans le texte arabe, le sens, la me-

Celui qui est attaqué aura la victoire, si les deux nombres égaux sont pairs[1]; s'ils sont impairs, celui qui attaque triomphera.

Plus tard, les amateurs de cet art inventèrent un système qui s'emploie encore, et qui fait connaître ce qui reste (de la somme) des
*P. 211. (nombres représentés par les) lettres, après que l'on a retranché de cette somme le plus grand multiple de neuf[2]. Ils réunissent en un seul mot les lettres qui indiquent les unités des quatre premiers ordres[3]; d'abord l'*élif* (ا), qui a la valeur d'unité simple; puis le *ya* (ى), qui est l'unité du second ordre, c'est-à-dire dix; puis le *caf* (ق), qui, étant l'unité des centaines, équivaut à cent; puis le *chîn* (ش), qui est l'équivalent de mille et l'unité de cet ordre. Aucune lettre, à elle seule, ne désigne un nombre supérieur à mille, vu que le *chîn*, chez les Maghrebins, est la dernière lettre de l'alphabet[4]. Ayant placé ces quatre lettres selon le rang qu'elles occupent dans la numération, on obtient un mot quadrilitère, qui s'écrit ainsi ايقش, *aïcach*[5]. Ensuite on traite de la même manière les deuxièmes des trois premiers ordres, sans se préoccuper de la deuxième de l'ordre des milliers, vu que mille a pour représentant la dernière lettre de l'alphabet[6]. Les trois lettres qui indiquent les deuxièmes de chaque ordre sont le *bé* (ب), deuxième simple; le *kaf* (ك), deuxième du second ordre et l'équivalent de vingt; et le *ré* (ر), deuxième de l'ordre

sure des vers et l'autorité des manuscrits nous obligent à remplacer les mots: أرى الزوج الافراد يسمّو اقلها, par ارى الزوج والافراد يَسْمُوا اقلّها.

[1] Après les mots اذا الزوج, ajoutez يستوى, pour les raisons données dans la note précédente.

[2] Le retranchement du plus grand multiple d'un nombre s'exprime en arabe par le mot طرح (*tarh*). Cette opération s'exécute pratiquement au moyen d'une division et joue un rôle important dans l'arithmétique des Arabes. (Voyez l'Arithmétique d'Alkalçadi, p. 20. La traduction de ce traité, faite par M. Woepcke, a été publiée à Rome en 1859.)

[3] Les nombres du premier ordre sont les neuf premiers; ceux du second ordre sont les dizaines; ceux du troisième, les centaines, etc.

[4] Voy. *Cours de langue arabe* de M. Bresnier, p. 84 et suiv. et *Grammaire arabe* de M. de Sacy, 2e édit. tom. I, p. 9.

[5] Voy. *Cours de langue arabe,* de M. Bresnier, p. 84 et suiv.

[6] L'auteur aurait mieux fait de s'exprimer ainsi : « vu qu'il n'y a pas de lettre pour représenter ni le deuxième terme ni le troisième de la série des milliers. »

centenaire, et représentatif de deux cents. Ces lettres, disposées selon leur rang, forment le mot trilitère بكر, *béker*. Par le même procédé on compose, avec les lettres qui représentent les troisièmes de chaque classe numérique, le mot جلس, *djélès*[1], et l'on continue l'opération jusqu'à ce qu'on ait épuisé l'alphabet. On obtient ainsi neuf mots (ou groupes de lettres) qui contiennent les dix unités de chaque ordre; ce sont : 1° ايقش, *aïcach;* 2° بكر, *béker;* 3° جلس, *djélès;* 4° دمت, *démet;* 5° هنث, *héneth;* 6° وسخ, *ouasakh*[2]; 7° زعذ, *zaâdh*[3]; 8° حفظ, *h'afadh'*[4]; 9° طضغ, *t'a-d'ogh.* Ces mots sont rangés en ordre numérique et chacun d'eux est précédé d'un numéro indiquant cet ordre : le mot ايقش porte le numéro 1; le mot بكر, le numéro 2; le mot جلس, le numéro 3, et ainsi de suite jusqu'au mot طضغ, qui porte le numéro 9[5]. Maintenant, pour P. 212.
diviser par neuf[6] la somme des valeurs numériques attribuées aux lettres qui composent un nom propre, on cherche chaque lettre dans la série des groupes, et on la remplace par le numéro d'ordre attaché au groupe dont elle fait partie. On fait alors l'addition des numéros par lesquels on vient de remplacer les lettres du nom; si la somme de ces numéros dépasse neuf, pris une ou plusieurs fois, on retient ce qui reste; sinon, on la conserve telle qu'elle est. Ayant opéré de la même manière sur l'autre nom, on compare les deux résultats, ainsi que nous l'avons indiqué. Le secret de cette méthode se reconnaît facilement : c'est que le reste que l'on obtient pour tous les *nœuds*[7]

[1] Ici, et plus bas, le texte imprimé porte جلش. C'est une faute.

[2] Le texte imprimé porte, à tort, وضخ.

[3] On lit dans le texte imprimé زغذ. C'est une faute à corriger.

[4] Pour حفظ, lisez حفظ dans le texte imprimé.

[5] Dans tous les manuscrits et dans les deux éditions on a négligé d'ajouter à chaque groupe de lettres son numéro d'ordre. Les croix qui séparent ces groupes dans l'édition de Paris n'ont aucune signification et doivent être supprimées.

[6] Ou bien : « pour retrancher le plus grand multiple de neuf. »

[7] On verra, quelques lignes plus loin, que, par le mot *nœud* (عقد), Ibn Khaldoun veut désigner les dix premiers nombres et aussi leurs produits, quand on les multiplie par les diverses puissances de dix. Cela est tout à fait conforme à l'indication donnée par El-Maredini. Cet arithméticien dit : « Les ordres élémentaires des nombres sont au nombre de trois : unités, dizaines et centaines, dont chacun comprend neuf *nœuds*. » (Voyez

d'entre les nombres, après en avoir retranché le plus grand multiple de neuf, est toujours une (des huit premières unités). L'auteur du système n'a donc fait que grouper ensemble les nœuds de même espèce, afin de pouvoir représenter chaque groupe par une des unités. A cet égard, il n'y a pas de différence entre 2, 20 et 200 : tous ces nœuds peuvent se désigner par 2. Pareillement 3, 30, 300, 3000, se désignent par 3. Les nombres placés suivant l'ordre naturel (devant chacun des neuf mots ou groupes de lettres) ne servent qu'à représenter ces nœuds. Les lettres de chaque groupe indiquent[1] les espèces de nœuds en fait d'unités, de dizaines, de centaines et de milliers. Le numéro assigné à chacun de ces groupes tient lieu de chacune des lettres faisant partie de ce groupe, peu importe que cette lettre désigne une unité, un dizaine, une centaine ou un millier[2]. On prend donc le chiffre dont un groupe est accompagné à la place de chacune des lettres qui composent ce groupe; on fait ensuite l'addition de ces nombres, et l'on procède ainsi que nous l'avons dit plus haut. Tel est le système qui, depuis les temps[3] anciens, a été généralement employé; mais quelques-uns de mes maîtres sont d'avis que, dans le vrai système, les mots dont nous avons parlé doivent être remplacés par d'autres qui suivent le même ordre. L'opération se fait de
P. 213. même par la soustraction de neuf. Voici ces mots : 1° ارب, *areb;* 2° يسقك[4], *ïescak;* 3° جزلط, *djezlot';* 4° مدوص, *medous';* 5° هف, *hef;* 6° تحذن, *tah'dhen;* 7° غش, *ghach;* 8° خع, *khâ*[5]; 9° ثضظ, *thad'odh*[6].

le traité de M. Woepcke sur l'*Introduction de l'arithmétique indienne en Occident*, p. 67. Ce volume a été imprimé à Rome en 1859.

[1] Pour الدالة je crois devoir lire دالة.

[2] Prenons, comme exemple, le groupe وح, qui en est le sixième. Il a la valeur de 666. Les lettres du septième groupe ont la valeur de 777.

[3] Tous les manuscrits et les deux éditions imprimées portent الامر. L'auteur a peut-être voulu écrire العهد.

[4] L'édition de Paris porte يسفك, *yesfek*. Cette leçon est fausse.

[5] L'édition de Boulac porte عش خغ, à la place de غش خع. Dans le *Kitab es-Sîaça*, attribué à Aristote, manuscrit de la Bibliothèque impériale, ancien fonds, n° 944, fol. 51 r°, on lit غ ش خ ع, conformément à la leçon de l'édition de Paris.

[6] L'édition de Paris porte تضظ. Cette leçon est mauvaise, le ذ se trouvant déjà employé dans le groupe n° 6. L'édition de Boulac offre la bonne leçon.

Ces neuf mots sont numérotés suivant l'ordre naturel des nombres. Les uns sont trilitères; les autres, bilitères ou quadrilitères. On voit qu'aucun principe général n'a réglé leur formation; je les donne tels que je les ai reçus de mes maîtres. « Nous les tenons, disaient-ils, d'Abou'l-Abbas Ibn el-Benna[1], le plus grand maître que l'Occident ait jamais produit en astrologie, en magie naturelle et dans la science qui a pour objet les vertus occultes des lettres de l'alphabet. » Ils déclaraient que, d'après l'avis de cet homme, quand on faisait le genre de calcul nommé *hiçab en-nîm*, on était plus sûr d'atteindre la vérité en se servant de ces groupes pour opérer le retranchement du plus grand multiple d'un nombre, qu'en employant ceux qui appartiennent au système *aïcach*. Dieu sait si cela est exact.

Tous ces moyens de découvrir les secrets du monde invisible ne s'appuyent sur aucune base et ne sont soutenus par aucune démonstration. Selon les critiques les plus exacts, le livre où il est question du calcul nommé *hiçab en-nîm* ne peut pas être d'Aristote, parce qu'il renferme des opinions qui n'ont aucune apparence de probabilité. Le lecteur intelligent pourra s'en convaincre s'il veut prendre la peine de feuilleter le volume[2].

On prétend posséder encore un système artificiel au moyen duquel on peut obtenir la connaissance des choses qui appartiennent au monde invisible. C'est la *zaïrdja-t-el-aalem* (tableau circulaire de l'univers), dont on attribue l'invention à Abou'l-Abbas es-Sibti, natif de Ceuta, l'un des soufis les plus distingués du Maghreb. Vers la fin du VIe siècle, Es-Sibti se trouvait dans la ville de Maroc pendant que Yacoub el-Mansour, souverain des Almohades, occupait le trône. La construction de la *zaïrdja* (tableau circulaire) est d'un artifice surprenant. Bien des personnes haut placées aiment à la consulter afin

[1] Nous savons, par le dictionnaire bibliographique de Haddji Khalifa, qu'Abou'l-Abbas Ahmed Ibn el-Benna composa un traité d'algèbre, un manuel d'arithmétique et des gloses sur le *Keschaf*, célèbre commentaire du Coran. Il vivait au commencement du XIIIe siècle. (Voyez le Journal asiatique d'octobre-novembre 1854, p. 371, note.)

[2] J'ai déjà fait observer, ci-devant, p. 81, que cet ouvrage n'est pas d'Aristote.

d'obtenir du monde invisible des connaissances qui pourraient leur être utiles. Ils essayent d'en employer les procédés énigmatiques, et d'en deviner les mystères dans l'espoir d'atteindre le but qu'ils se proposent. La figure sur laquelle ils opèrent a la forme d'un grand cercle
P. 214. qui renferme d'autres cercles concentriques, dont les uns se rapportent aux sphères célestes, et les autres aux éléments, aux choses sublunaires, aux êtres spirituels, aux événements de tout genre et aux connaissances, diverses. Les divisions de chaque cercle sont les mêmes que celles de la sphère qu'il représente; les signes du zodiaque, l'indication des quatre éléments, etc. s'y trouvent. Les lignes qui forment chaque division s'étendent jusqu'au centre du cercle et portent le nom de *rayons*[1]. Sur chaque rayon on voit inscrite une série de lettres ayant chacune une valeur numérique et dont quelques-unes appartiennent à l'écriture d'enregistrement, c'est-à-dire aux sigles dont les employés de la comptabilité et d'autres administrations maghrebines se servent encore pour désigner les nombres[2]. On y remarque aussi des chiffres appartenant au caractère nommé *ghobar*[3]. Dans l'intérieur de la *zaïrdja,* entre les cercles concentriques, on remarque les noms des sciences et les lieux des diverses espèces d'êtres[4]. Sur le dos du tableau des cercles, on voit une figure renfermant un grand nombre de cases, séparées les unes des autres par des lignes verticales et horizontales. Ce tableau offre, dans la direction de sa hauteur, cinquante-cinq cases, et, dans celle de sa largeur, cent trente et une cases. Les cases qui occupent le bord du tableau sont, les unes vides, les autres remplies[5]; de celles-ci les unes renferment des nombres, les autres des lettres. La règle qui a présidé à la distribution de ces caractères dans les cases nous est inconnue, ainsi que le principe d'a-

[1] Littéral. « des cordes. » Nous ne pouvons pas employer ce terme parce qu'en géométrie la corde est une ligne droite qui coupe la circonférence en deux points, sans passer par le centre.

[2] Ces sigles appartiennent au caractère nommé *divani.* (Voyez *Grammaire arabe* de M. de Sacy, t. I, planche VIII, et p. 91 de la seconde édition.)

[3] Voy. *Grammaire arabe,* loc. laud.

[4] Cela paraît signifier : « et les noms de divers êtres. »

[5] Dans l'intérieur du tableau aussi plusieurs cases sont vides.

près lequel certaines cases doivent être remplies et les autres rester vides. Autour de la *zaïrdja* se trouvent plusieurs vers appartenant au mètre nommé *taouîl,* et dont la rime se forme par la syllabe *la.* Ce poëme indique la manière d'opérer sur le tableau lorsqu'on veut obtenir une réponse à la question dont on s'occupe; mais, par l'absence de clarté et le manque de précision, il demeure une véritable énigme[1]. Sur un des bords du tableau se voit un vers composé par Malek Ibn Woheïb[2], l'un des plus habiles devins du pays de l'Occident. Il florissait sous la dynastie lemtounienne (almoravide) et appartenait au corps des uléma de Séville. Voici le vers[3]. P. 215.

On se sert toujours de ce vers lorsqu'on emploie la *zaïrdja* de cette espèce ou de toute autre dans le but d'obtenir une réponse à une question. Pour avoir la réponse, on met la question par écrit, mais on a soin d'en décomposer les mots en lettres isolées. Ensuite on cherche (dans les tables astronomiques) le signe du zodiaque et le degré de ce signe qui s'élève sur l'horizon (c'est-à-dire l'ascendant) au moment de l'opération. Consultant alors la *zaïrdja*, on cherche le rayon qui forme la limite initiale du signe qui est l'ascendant; on suit ce rayon jusqu'au centre du cercle, et de là jusqu'à la circonfé-

[1] On trouvera le texte de ce poëme dans la troisième partie de l'édition arabe des Prolégomènes, p. 147 et suiv.

[2] Abou Abd-Allah Malek Ibn Woheïb, théologien, soufi, cabaliste et astrologue, se trouvait à la cour du souverain almoravide Ali Ibn Youçof, quand le mehdi des Almohades s'y présenta pour soutenir une discussion avec les légistes de la ville de Maroc. Ceci eut lieu vers l'an 515 (1121-1122 de J. C.). Voy. (*Histoire des Berbers,* t. II, p. 169.) Il naquit à Ceuta et mourut à Maroc en odeur de sainteté, après avoir distribué tous ses biens aux pauvres. On a de lui un ouvrage intitulé : التشوّف فى رجال التصوّف, *Coup d'œil sur les principaux soufis.* — (Traduction turque de la 6e section de Prolégomènes, page ١٤٩.)

[3] سوال عظيم الخلق حزتَ فصنْ اذا
غـرايـب شكّ ضبْطه الجدّ مثّلا

L'édition de Paris porte إذن, à la place de اذا; dans la IIIe partie, elle offre la leçon إذا, qui est aussi celle des manuscrits C et D et de l'édition de Boulac. Dans l'édition de Paris, le mot غريب doit être supprimé; sa présence nuit à la mesure du vers, et n'a pas un seul manuscrit pour la justifier. Au reste, ce vers ne sert qu'à aider la mémoire en indiquant certaines lettres qui doivent s'employer dans cette opération cabalistique, et à montrer l'ordre dans lequel on doit les prendre.

rence, vis-à-vis de l'endroit où le signe ascendant se trouve indiqué, et l'on copie toutes les lettres qui sont inscrites sur ce rayon, depuis le commencement jusqu'à la fin; on prend aussi les chiffres numériques tracés entre ces lettres, et on les transforme en lettres d'après le procédé nommé *hiçab el-djomel*[1]. Quelquefois on doit convertir en dizaines les unités obtenues de cette manière, changer les dizaines en centaines, et *vice versa*, mais toujours en se conformant aux règles qu'on a dressées pour l'emploi de la *zaïrdja*. Le résultat se place à côté des lettres dont la question se compose. Alors on examine le rayon qui marque la limite du troisième signe du zodiaque, à compter de celui qui est l'ascendant; on relève toutes les lettres et chiffres inscrits sur ce rayon, depuis son extrémité jusqu'au centre du cercle, point où l'on s'arrête, sans passer jusqu'à la circonférence. Les chiffres ainsi trouvés se remplacent par des lettres, selon le procédé déjà indiqué, et ces lettres doivent se placer à côté des autres. Ensuite on prend pour clef de toute l'opération le vers composé par Malek Ibn Woheïb, et, l'ayant décomposé en lettres isolées, on les met à part. Ensuite on multiplie le nombre du degré de l'ascendant par un nombre qui s'appelle l'*ass*[2] du signe. Pour obtenir cet *ass*, on compte en arrière, depuis la fin de la série des signes; procédé qui
P. 216. est l'opposé de celui dont on se sert dans les calculs ordinaires, en prenant pour point de départ le commencement de la série. Le produit ainsi obtenu se multiplie avec un facteur nommé le grand *ass* et le *dour*[3] fondamental. On applique ces résultats aux cases du tableau,

[1] Le procédé de calcul nommé *hiçab el-djomel* s'emploie quand on veut représenter des chiffres indiens par des lettres de l'alphabet et *vice versa*.

[2] Le mot *ass* signifie *base, fondation*. En algèbre, il désigne l'exposant d'une puissance, mais, dans l'opération sur la *zaïrdja*, il indique le nombre de degrés qui se trouve entre la fin du dernier signe du zodiaque et le degré du signe qui est l'ascendant au moment de l'opération. Cette distance angulaire se mesure en sens contraire de l'ordre des signes.

[3] Le mot *dour* signifie *circuit, période*. En astronomie, ce terme s'emploie pour désigner l'espace de temps dans lequel un point quelconque du ciel fait un révolution complète autour de la terre. Le *dour* d'une planète, c'est son orbite ou le temps qui s'écoule depuis qu'elle part d'un point du ciel jusqu'à ce qu'elle revienne au même point. Dans l'opération sur la *zaïrdja*, on

en se conformant aux principes qui règlent la marche de l'opération, et après avoir employé un certain nombre de *dour*. De cette manière on tire (du tableau) plusieurs lettres dont une partie doit être supprimée, et dont le reste se place vis-à-vis de celles qui composent le vers d'Ibn Woheïb. On range aussi quelques-unes de ces lettres parmi celles qui avaient formé les mots de la question et auxquelles on en a déjà ajouté d'autres. On élimine de cette série de lettres celles dont les places sont indiquées par certains nombres appelés *dour;* (voici comment :) on passe sur autant de lettres qu'il y a d'unités dans le *dour*, et, arrivé à la dernière unité du *dour*, on prend la lettre qui y correspond et on la met à part; puis on continue l'opération jusqu'à la fin de la série de lettres[1]. On répète cette opération en employant plusieurs autres *dour* destinés à cet usage. Les lettres isolées que l'on obtient ainsi se rangent ensemble et produisent un certain nombre de mots formant un vers, dont la rime et la mesure sont les mêmes que celles du vers qui a servi de clef, et qui a pour auteur Malek Ibn Woheïb. Nous traiterons de toutes ces opérations dans la section des sciences, au chapitre qui indique comment on doit se servir de cette *zaïrdja*[2].

Nous avons vu beaucoup de personnes haut placées montrer un grand engouement pour la pratique de cet art, et s'y appliquer dans l'espoir de connaître les secrets du monde invisible. Ils croyaient que l'à-propos des réponses aux questions suffisait pour indiquer que les événements seraient conformes aux réponses. Cette opinion est mal fondée; le lecteur a déjà compris qu'on ne saurait connaître les secrets du monde invisible par l'emploi des moyens artificiels. Il est

appelle *dour* certains nombres au moyen desquels on se guide en faisant le triage des lettres dont les mots de la réponse doivent se composer. On vient de me communiquer un exemplaire d'une traduction turque de la 6e section des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. Il renferme une copie lithographiée de la *zaïrdja* de Sibti, tableau que j'avais vainement cherché en Algérie et à Paris. Je la reproduirai dans la troisième partie de cette traduction.

[1] Je donne ici le sens du texte arabe, trouvant qu'une traduction littérale serait inintelligible.

[2] Voy. t. III, p. 162, du texte arabe.

vrai qu'entre les demandes et les réponses il y a un certain rapport, en ce que les réponses sont intelligibles et conformes (aux questions) ainsi que cela doit l'être dans la conversation. Il est vrai aussi que la réponse s'obtient de la manière suivante : on fait un triage dans la collection des lettres fournies par les mots de la question et par les
P. 217. rayons du tableau; on applique les produits de certains facteurs aux cases du tableau, d'où l'on tire ensuite quelques lettres; on met à part certaines lettres en faisant plusieurs triages au moyen des *dour*, et l'on place tout cela vis-à-vis des lettres qui forment le vers (de Malek Ibn Woheïb).

Un homme intelligent qui aura examiné les rapports qui existent entre les diverses parties de cette opération parviendra à en découvrir tout le secret; car les rapports mutuels des choses fournissent à l'esprit le moyen d'obtenir la connaissance de l'inconnu, et lui servent aussi de voie pour y atteindre. La faculté d'apercevoir les rapports des choses se trouve surtout[1] chez les personnes habituées aux exercices spirituels, dont la pratique augmente la puissance raisonnante, et ajoute une nouvelle force à la faculté de la réflexion. C'est là un effet dont nous avons déjà donné l'explication plus d'une fois. L'idée que nous rappelons ici a eu pour résultat que presque tout le monde attribue l'invention des *zaïrdja* à des hommes qui s'étaient épuré l'âme au moyen d'exercices spirituels; ainsi la *zaïrdja* dont je viens de parler est attribuée à Es-Sibti (qui était soufi). J'en ai vu encore une autre, imaginée, dit-on, par Sehel Ibn Abd-Allah, et j'avoue que c'est un ouvrage étonnant, produit bien remarquable d'une grande application d'esprit[2]. Pour expliquer comment la *zaïrdja* d'Es-Sibti fournit une réponse en forme de vers, je suis porté à croire que l'emploi du vers d'Ibn Woheïb, comme type, influe sur la réponse et lui communique la même mesure et la même rime[3]. A l'appui de mon

[1] L'auteur aurait dû écrire لا سيما, mais il a suivi l'usage de son pays.

[2] La leçon المعاياة nous paraît préférable; si on l'adopte, il faut traduire ainsi : « une merveille dont l'explication embarrasserait l'esprit. »

[3] Voici la traduction littérale de cette phrase : « cela provient de la mise (de cer-

opinion, je dirai qu'ayant vu opérer (sur des *zaïrdja*) sans prendre ce vers pour type, j'ai reconnu que la réponse n'était pas versifiée. Nous parlerons encore de ce fait en son lieu et place[1].

Bien des gens refusent d'admettre que cette opération soit sérieuse et qu'elle puisse fournir une réponse à ce qu'on demande. Ils nient P. 218.
qu'elle soit réelle et la regardent comme une suggestion de la fantaisie et de l'imagination. S'il faut les en croire, l'homme qui opère sur la *zaïrdja* prend les lettres d'un vers qu'il a fait comme il l'entend, et les insère parmi les lettres dont la question se compose et celles qui appartiennent aux rayons; il opère au hasard et sans règle; il produit, à la fin, le vers (qu'il a fabriqué) et fait accroire qu'il l'a obtenu en suivant un procédé régulier. Une opération conduite de cette manière ne serait qu'un mauvais jeu de l'imagination; celui qui voudrait s'y livrer serait bien certainement incapable de saisir les rapports qui existent entre les êtres et les connaissances, et de voir combien les opérations de la perception diffèrent de celles de l'intelligence. Du reste chaque observateur est porté à nier tout ce qu'il n'aperçoit pas. Pour répondre à ceux qui traitent de jongleries les opérations faites sur la *zaïrdja,* il nous suffira de dire que nous avons vu pratiquer ces opérations selon les règles de l'art, et que, d'après notre opinion bien arrêtée, elles se font toujours de la même manière et suivant un véritable système de règles[2]. Celui dont l'esprit est capable d'un certain degré de pénétration et d'attention n'aura pas le moindre doute à ce sujet, s'il veut assister à une de ces opérations.

L'arithmétique, science dont les résultats sont de la dernière évidence, offre beaucoup de problèmes[3] que l'intelligence ne saurait comprendre tout d'abord, parce qu'ils renferment des rapports que

taines lettres) en regard avec les lettres du vers, et, pour cette raison, la (réponse) versifiée en offre la mesure et la rime. »

[1] Voyez la troisième partie du texte, au chapitre de la *zaïrdja.*

[2] Dans le manuscrit de la Bibliothèque impériale, ancien fonds, n° 1188, se trouvent plusieurs traités sur l'emploi de la *zaïrdja* d'Es-Sibti. Nous en reparlerons dans la traduction de la troisième partie.

[3] Dans le texte arabe, il faut lire, ici et plus bas, المعايات, c'est-à-dire, des questions *qui fatiguent* l'esprit et qui paraissent impossibles à résoudre.

l'on ne saisit pas facilement et qui se dérobent à l'observation. Que doit-il en être à l'égard d'un art comme celui de la *zaïrdja,* dont la nature est si extraordinaire, et qui se rattache à son sujet par des rapports si obscurs? Nous citerons ici un problème assez difficile, afin de faire comprendre la force de notre observation. On prend plusieurs *dirhems* (monnaies d'argent) et, à côté de chaque pièce, on place trois *folous*[1]. Avec la somme des folous on achète un oiseau et avec celle des dirhems on en achète plusieurs autres au même taux que le premier.
P. 219. Combien a-t-on acheté d'oiseaux? La réponse est : neuf. En effet nous savons qu'il y a vingt-quatre folous dans un dirhem; donc trois folous sont le huitième d'un dirhem. Or, puisque chaque unité se compose de huit huitièmes, nous pouvons supposer qu'en faisant cet achat nous avons réuni le huitième de chaque dirhem aux huitièmes des autres dirhems, et que chacune de ces sommes fait le prix d'un oiseau. On a donc acheté avec les dirhems seuls huit oiseaux; nombre qui est celui des huitièmes qui composent l'unité; ajoutons-y l'oiseau acheté d'abord avec la somme des folous, et nous aurons, en tout, neuf oiseaux, puisqu'avec les dirhems nous avons acheté au même taux qu'avec les folous[2].

On voit, par cet exemple, comment la réponse est renfermée implicitement dans la question, et s'obtient de la connaissance des rapports cachés qui existent entre les quantités dont le problème donne l'indication. Lorsqu'une question de cette nature se présente pour la première fois, on s'imagine qu'elle appartient à une catégorie dont la solution ne peut s'obtenir que du monde invisible. Mais, au moyen des rapports mutuels des choses, on parvient à tirer l'inconnu de certaines données. Cela est surtout vrai en ce qui regarde les faits présentés par le monde sensible et par les sciences; quant aux événe-

[1] Monnaie de cuivre. Le mot *folous* dérive d'*obolus;* les Arabes le regardent comme un pluriel dont le singulier est *fels.*

[2] L'auteur aurait pu résoudre ce problème d'une manière beaucoup plus simple, en disant : si trois divisé par trois donne un, vingt-quatre divisé par le même nombre donnera huit; or huit et un font neuf.

ments futurs, ce sont des secrets dont il est impossible d'obtenir une connaissance certaine, tant que nous en ignorons les causes et que nous n'en avons pas des notions certaines. D'après ce que nous venons d'exposer, on comprendra comment le procédé qui, au moyen de la *zaïrdja,* tire une réponse des mots dont se compose la question, se réduit à faire paraître, sous une autre forme, certaines combinaisons de lettres dont l'ordre était d'abord celui des lettres qui formaient la question. Pour celui qui entrevoit les rapports qui existent entre les lettres de la question et celles de la réponse, tout ce qu'il y a de mystérieux devient clair. Les hommes capables de reconnaître ces rapports et d'employer les règles dont nous avons parlé peuvent obtenir assez facilement la solution qu'ils cherchent. Chaque réponse de la *zaïrdja,* envisagée sous un autre point de vue, offre, par la position et la combinaison de ses mots, un des caractères dont toute réponse est susceptible, c'est-à-dire une négation ou une affir-
mation. Sous le premier point de vue, la réponse a un autre carac- P. 220.
tère; ses indications rentrent dans la classe des prédictions et de leur accord avec les événements[1]; mais on ne parviendra jamais à la connaissance (des événements futurs) si l'on emploie des procédés du genre de celui dont nous venons de parler. Bien plus, il est défendu à l'homme de s'en servir dans ce but. Dieu communique la science à qui il veut; *Dieu sait, et vous ne savez pas.* (*Coran,* sour. II, vers. 213.)

[1] Je crois avoir saisi l'idée que l'auteur a voulu exprimer par la phrase dont voici la traduction littérale : « la catégorie de l'accord du discours avec l'extrinsèque. »

SECONDE SECTION.

De la civilisation chez les nomades et les peuples à demi sauvages et chez ceux qui se sont organisés en tribus. — Phénomènes qui s'y présentent. — Principes généraux. — Éclaircissements.

La vie nomade et la vie sédentaire sont des états également conformes à la nature.

Les différences qu'on remarque dans les usages et les institutions[1] des divers peuples dépendent de la manière dont chacun d'eux pourvoit à sa subsistance; les hommes ne se sont réunis en société que pour s'aider à obtenir les moyens de vivre. Ils commencent par chercher le simple nécessaire ; ensuite ils tâchent de satisfaire à des besoins factices, puis ils aspirent à vivre dans l'abondance[2]. Les uns s'adonnent à l'agriculture ; ils plantent et ils sèment; les autres s'occupent à élever certains animaux, tels que moutons, bœufs, chèvres, abeilles, vers à soie, etc. dans le but de les multiplier et d'en tirer profit. Les gens de ces deux classes sont obligés à habiter la campagne ; car les villes ne leur offrent pas des terres à ensemencer, des
P. 221. champs à cultiver, des pâturages pour leurs troupeaux. Contraints par la nécessité des choses à habiter la campagne, ils s'y réunissent en société, afin de s'entr'aider et de se procurer les seules choses que leur façon de vivre et leur degré de civilisation rendent indispensables. Nourriture, abri suffisant, moyens de se tenir chaud : voilà ce qu'il leur faut, mais seulement assez pour soutenir leur existence; ils sont d'abord incapables d'en obtenir davantage. Plus tard, lorsqu'ils se trouvent dans des circonstances meilleures et que leurs richesses les mettent au-dessus du besoin, ils commencent à jouir de la tranquillité et du bien-être. Combinant encore leurs efforts, ils travaillent pour obtenir plus que le simple nécessaire ; on les voit

[1] Littéral. « dans les états. »

[2] Les termes dont l'auteur se sert ici sont : *ed-dorouri* (l'indispensable), *el-hadji* (le nécessaire) et *el-kemali* (le parfait).

amasser des vivres, rechercher de beaux habillements, bâtir de grandes maisons, fonder des villes et des bourgs pour se mettre à l'abri de tentatives hostiles. L'aisance et l'abondance introduisent des habitudes de luxe qui se développent avec vigueur et qui se reconnaissent à la manière d'apprêter les viandes, à l'amélioration de la cuisine, à l'usage des habillements de soie, de brocart et d'autres belles étoffes, *et cætera*. Les maisons et les palais reçoivent alors une grande hauteur[1]; construits avec solidité et embellis avec goût, ils montrent comment la disposition pour les arts passe de la puissance à l'acte et arrive à la perfection. On construit des châteaux et des habitations dont l'intérieur est orné de fontaines; on élève de beaux édifices décorés avec un soin extrême[2]; on s'occupe à l'envi[3] d'améliorer les objets d'un usage journalier, tels qu'habits, lits, vaisselle, ustensiles de cuisine. Voilà ces hommes devenus *citadins* (*hader*). Le mot *hader* signifie ceux qu'on a toujours *présents* sous la main (*haderoun*), et tels sont les habitants des villes et des bourgades. Parmi eux, les uns exercent des métiers pour vivre; d'autres s'adonnent au commerce et, par les grands profits qu'ils en retirent, ils surpassent[4] en richesses et en bien-être les gens de la campagne. Délivrés des tracas de la pauvreté, ils vivent selon leurs moyens. On voit par là P. 222.
que la vie de la campagne et celle des villes sont deux états également conformes à la nature.

L'existence de la race arabe[5] dans le monde est un fait parfaitement naturel.

Dans le chapitre précédent nous avons mentionné que les gens de la campagne pourvoient à leur subsistance d'une manière conforme à la nature. S'adonnant à l'agriculture ou bien à l'éducation des troupeaux, ils se contentent du strict nécessaire en fait de nourriture,

[1] Pour معالات, lisez معالاة.
[2] Pour وتنجيدها, lisez ويبالغون فى تنجيدها.
[3] Je crois qu'il faut lire يحتفلون à la place de يختلفون.
[4] Pour انما, lisez انمى.
[5] Dans toute cette section et dans plusieurs autres endroits des Prolégomènes, l'auteur entend, par le mot *Arabe*, les Arabes nomades.

d'habillements, de logements et de toutes les autres choses qui se rattachent aux habitudes de la vie. Ils ne visent pas plus loin ; ils ne recherchent pas les moyens de satisfaire à des besoins factices ou de parvenir à l'aisance. Pour logements ils ont des tentes en étoffe de poil de chèvre ou de chameau, et des huttes faites avec des branches d'arbres, ou des cabanes construites avec des pierres et de l'argile. Ils ne donnent pas à leurs habitations une grande élévation, puisqu'elles ne doivent leur servir que d'abri (contre le soleil et le mauvais temps); quelquefois même ils se réfugient dans des grottes et des cavernes. Les mets dont ils se nourrissent n'exigent pas de grands apprêts ; crus ou légèrement cuits, ils suffisent à leurs besoins.

L'état des peuples agriculteurs est supérieur à celui des nomades; les premiers habitent des villages et des hameaux [1], et se tiennent dans les pays de montagnes. Tels sont la plupart des Berbers et d'autres peuples qui n'appartiennnent pas à la race arabe. Ceux qui vivent des produits que fournissent leurs troupeaux de moutons et de bœufs s'adonnent ordinairement à la vie nomade : il leur faut des pâturages et de l'eau pour leurs bestiaux, auxquels, d'ailleurs, le changement de lieu fait grand bien. On désigne ces peuples par le nom de *chaouïa* (pasteurs), parce qu'ils s'occupent uniquement de moutons (*chah*) et de bœufs. Ils ne s'avancent pas au loin dans le désert, vu que les bons pâturages y manquent. Dans cette classe on peut ranger les Berbers, les Esclavons, les Turcs, et les Turcomans, frères de ceux-ci.

P. 223. Les peuplades qui subsistent en élevant des chameaux voyagent plus que les autres et pénètrent plus avant dans le désert. Elles se trouvent obligées à le faire, vu que les pâturages, les herbes et les arbrisseaux des hauts plateaux [2] ne suffisent pas à la nourriture de leurs troupeaux. Les chameaux ont besoin de brouter les arbustes du désert, de boire les eaux saumâtres qui s'y rencontrent et de parcourir cette région pendant l'hiver, afin d'éviter le froid et de jouir

[1] Pour المداثر, lisez المداشر. (Voyez ci-devant, page 84, note 1.)

[2] En arabe *toloul*, pl. de *tell*. Tout ce qui n'est pas désert est *tell*.

d'une amosphère tiède; ils trouvent dans ces plaines sablonneuses des endroits où ils peuvent mettre bas. L'on sait que les jeunes chameaux, depuis l'époque de leur naissance jusqu'à celle du sevrage, sont extrêmement difficiles à élever, et que la chaleur leur est absolument nécessaire. Les gens dont nous parlons sont donc obligés de faire de longues courses avec leurs troupeaux. Repoussés quelquefois des hauts plateaux par les troupes préposées à la garde de ces régions fertiles, ils se voient obligés de s'enfuir au fond du désert afin d'éviter le juste châtiment de leurs méfaits[1] (antérieurs). Aussi ce sont les plus farouches des hommes, et les habitants des villes les regardent comme des bêtes sauvages, indomptables et rapaces. Tels sont les Arabes et d'autres peuples ayant les mêmes habitudes, savoir : les Berbers nomades, les Zenata de la Mauritanie occidentale, les Kurdes, les Turcomans et les Turcs des pays orientaux. Les Arabes sont toutefois plus habitués à la vie du désert et font des courses plus longues que les autres races nomades, parce qu'ils s'occupent exclusivement de chameaux, tandis que celles-ci ont à soigner, en même temps, des troupeaux de chameaux, de moutons et de bœufs.

L'existence de la race arabe est donc un fait conforme à la nature et devant nécessairement se présenter dans le cours de la civilisation humaine. *Dieu est le créateur, l'être savant* (*Coran*, sour. XV, vers. 86).

La vie de la campagne a dû précéder celle des villes. — Elle a été le berceau de la civilisation. — Les villes lui doivent leur origine et leur population.

Nous avons dit que les habitants de la campagne se bornent au strict nécessaire en tout ce qui les concerne, et qu'ils n'ont pas les moyens[2] pour passer au delà, tandis que les gens des villes s'occupent P. 224.
à satisfaire aux besoins créés par le luxe et à perfectionner tout ce qui se rattache à leurs habitudes et à leur manière d'être. Il est indubitable que l'on a dû penser au nécessaire avant de s'occuper des besoins factices et de rechercher l'aisance. Le nécessaire est, pour

[1] Pour بعدواتهم, lisez بعدوانهم. — [2] Pour العاجزين, lisez العاجزون.

ainsi dire[1], la racine d'où l'aisance est sortie. La vie de la campagne a dû précéder celle des villes ; en effet, l'homme pense d'abord au nécessaire ; il doit se le procurer avant d'aspirer à l'aisance. Donc la rudesse de la vie des champs a existé avant les raffinements de la vie sédentaire ; aussi voyons-nous la civilisation, née dans les champs, se terminer par la fondation des villes, et tendre forcément vers ce but. Aussitôt que les gens de la campagne arrivent à ce degré de bien-être[2] qui dispose aux habitudes du luxe, ils recherchent les commodités de la vie et se laissent entraîner vers la vie sédentaire. C'est ce qui a eu lieu pour toutes les tribus nomades[3]. Le citadin, au contraire, ne recherche pas la vie des champs, à moins d'y être forcé, ou de ne pouvoir atteindre à l'aisance dont on jouit dans les villes. Un autre fait peut démontrer que la vie nomade a précédé la vie sédentaire et lui a donné naissance : si nous prenons des renseignements au sujet des habitants de quelque ville que ce soit, nous trouverons que la plupart d'entre eux descendent de familles qui demeuraient dans les villages des alentours ou dans les campagnes voisines. Leurs aïeux, devenus riches, vinrent se fixer dans la ville, afin de goûter la tranquillité et le bien-être qu'elle leur offrait. Cet exemple montre que la vie sédentaire est venue après la vie des champs et qu'elle est une branche sortie de cette souche. Le lecteur est prié d'observer l'importance de ce principe. Nous pouvons ajouter que les populations des villes ne se ressemblent pas toujours en ce qui regarde leur manière d'être, et qu'il en est de même de celles des campagnes : certaines peuplades et certaines tribus sont plus puis-
P. 225. santes que d'autres, et il y a des villes qui surpassent les autres en grandeur ou en population.

D'après ces observations on reconnaîtra que la vie de campagne a existé avant celle des villes et qu'elle lui a donné naissance ; on conviendra aussi que l'aisance et les habitudes de luxe dont on jouit

[1] Lisez وكانّ. — [2] Littéral. « quand ils ont obtenu des plumes. » — [3] Pour المبتدية, lisez المتبدّية.

dans les villes, tant grandes que petites, ont paru[1] plus tard que les habitudes qui résultent de la nécessité de pourvoir aux premiers besoins de la vie.

Les gens de la campagne sont moins corrompus que ceux des villes.

L'âme, au moment d'être créée, est disposée à recevoir les impressions, bonnes ou mauvaises, qui pourront lui survenir. Le Prophète a dit : « Tous les enfants naissent avec le même naturel : s'ils deviennent juifs ou chrétiens, ou adorateurs du feu, c'est la faute de leurs pères et de leurs mères. » Plus l'âme s'habitue à l'une des deux qualités (opposées, le bien et le mal), plus elle s'éloigne de l'autre et plus elle a de la peine à se l'approprier. L'homme porté vers le bien, et dont l'âme s'est formée à la vertu, évite le mal et trouve le sentier du vice très-difficile à parcourir. De même, l'homme devenu méchant par l'habitude du mal (ne saurait marcher dans la voie du bien). Or les habitants des villes s'occupent ordinairement de leurs plaisirs et s'abandonnent aux habitudes du luxe ; ils recherchent les biens de ce monde transitoire et se livrent entièrement à leurs passions. Chez eux, l'âme se corrompt par les mauvaises qualités qu'elle acquiert en grand nombre, et, plus elle se pervertit, plus elle s'écarte du sentier de la vertu. Il leur arrive même d'oublier dans leur conduite toutes les bienséances : nous avons rencontré bien des personnes qui se servaient d'expressions grossières et malhonnêtes dans leurs assemblées et devant leurs supérieurs ; ils ne s'en abstenaient même pas en P. 226.
présence de leurs femmes. Habitués à prononcer des mots obscènes et à se conduire avec impudeur, le sentiment de la modestie n'a plus aucun pouvoir sur eux.

Les gens de la campagne recherchent aussi les biens de ce monde, mais ils n'en désirent que ce qui leur est absolument nécessaire; ils ne visent pas aux jouissances que procurent les richesses; ils ne recherchent pas les moyens d'assouvir leur concupiscence ou d'aug-

[1] La phrase arabe est mal tournée et incorrecte; pour lui donner une construction régulière, il faudrait supprimer les mots الذى هو.

menter leurs plaisirs. Les habitudes qui règlent leur conduite sont aussi simples que leur vie. On pourra trouver dans leurs actes et dans leur caractère bien des choses à reprendre; mais ces défauts paraîtraient peu graves, si l'on jetait les yeux ensuite sur les mœurs des habitants des villes. Comparés avec eux, ils se rapprochent bien plus du naturel primitif de l'homme, et leurs âmes sont moins exposées à recevoir les impressions que les mauvaises habitudes laissent après elles. Il est donc clair que, pour les corriger et les ramener dans la bonne voie, on aura moins de peine qu'avec les habitants des villes. Plus loin, nous aurons l'occasion de démontrer que la vie sédentaire est le terme où la civilisation vient s'arrêter et se corrompre; c'est là que le mal atteint toute sa force et que le bien ne saurait se trouver.

Ce qui précède suffit pour démontrer que les gens de la campagne sont plus enclins à la vertu que les habitants des villes. *Dieu aime ceux qui le craignent* (*Coran*, sour. IX, vers. 4).

Il ne faut pas opposer à cette doctrine une parole d'El-Haddjadj, rapportée par El-Bokhari dans son recueil de traditions. Ce chef, ayant appris que Selma Ibn el-Akouâ était allé habiter le désert, l'interpella en ces termes : « Tu es retourné sur tes pas! tu t'es *arabisé*[1]! » — « Pas du tout, lui répondit Selma; mais le saint Prophète m'avait autorisé à vivre dans le désert. » Pour comprendre la portée de cette anecdote, il faut savoir qu'au commencement de l'islamisme le Prophète avait imposé à ses partisans mecquois le devoir d'émigrer et de le suivre partout, afin de lui donner aide et protection. L'ordre d'émigrer ne s'adressait pas aux Arabes nomades, habitants du dé-
P. 227. sert, parce qu'ils ne montraient pas autant de zèle et d'ardeur pour la cause du Prophète que les Mecquois; aussi les émigrés remerciaient Dieu de leur avoir épargné la disgrâce d'habiter le désert,

[1] C'est-à-dire, tu as apostasié. El-Haddjadj pensait, sans doute, à ces paroles du Coran (sour. IX, vers. 98) : « Les Arabes du désert sont endurcis dans leur impiété et dans leur hypocrisie, et il est naturel qu'ils ignorent les préceptes que Dieu a révélés. »

vu que l'honorable devoir d'émigrer ne leur y aurait pas été imposé. Selon une tradition rapportée par Saad Ibn Abi Ouaccas, le Prophète aurait dit, pendant qu'il était malade à la Mecque : « Grand Dieu ! permettez à mes Compagnons d'accomplir leur émigration, et ne les faites pas *retourner sur leur pas !* » c'est-à-dire, faites qu'ils restent à Médine et qu'ils ne s'en éloignent pas; empêchez-les de négliger le devoir d'émigration qu'ils ont entrepris de remplir. Cela a donné lieu à une question de droit qui rentre dans la catégorie intitulée : « Retourner sur ses pas pour un motif quelconque. » Plusieurs casuistes disent que le devoir d'émigrer était obligatoire avant la prise de la Mecque, parce qu'alors les musulmans n'étaient pas assez nombreux pour se maintenir dans leur ville; mais après la prise[1], lorsque le nombre des vrais croyants se fut beaucoup augmenté, que l'islamisme fut devenu puissant et que Dieu se fut chargé de protéger son Prophète, cette prescription cessa d'être obligatoire : « Point d'émigration après la prise ! » telles furent les paroles du Prophète lui-même. Selon d'autres légistes, le devoir d'émigrer cessa à l'égard des personnes qui embrassèrent l'islamisme après la prise de la Mecque; d'autres soutiennent que cette obligation ne liait pas les musulmans qui avaient abandonné la Mecque avant la prise de la ville; enfin ils s'accordent tous à dire qu'elle cessa tout à fait après la mort du Prophète, époque où ses Compagnons se dispersèrent dans divers pays. Dès lors rien ne resta de cette prescription, excepté l'avantage qu'on retire d'un séjour à Médine, ce qui peut encore compter pour une émigration. Revenons à El-Haddjadj. Ayant rencontré Selma, qui était allé s'établir dans le désert, il lui adressa les paroles en question. Par les mots : « Tu es retourné sur tes pas ! tu t'es arabisé ! » il reprochait à Selma d'avoir cessé d'habiter Médine, et dans ces paroles il faisait allusion à la prière si bien connue dont nous venons de faire mention, c'est-à-dire : « Ne les faites pas retourner sur leurs pas. » En lui reprochant de s'être arabisé, il voulait dire que Selma

[1] Dans le texte arabe, ligne 10, il faut insérer, après les mots قبل الفتح, le passage suivant : حين كانت الحاجة داعية الى الهجرة لقلة المسلمين واما بعد الفتح.

était devenu comme les Arabes bédouins[1], gens qui ne se souciaient pas d'émigrer à cause de la religion. Selma lui fit entendre qu'aucun
P. 228. de ces reproches ne pouvait l'atteindre, le Prophète lui ayant donné la permission d'habiter le désert. En ce cas, la permission était une faveur toute spéciale comme celles du témoignage de Khozeïma[2] et du chevreau d'Abou Borda[3]. On peut encore supposer qu'El-Haddjadj

[1] Dans le texte arabe, il faut remplacer le mot العرب par الاعراب.

[2] Pour constater un fait devant la justice musulmane, il faut la déposition de deux témoins. Mohammed, dans une affaire qui le concernait, déclara que le témoignage de Khozeïma Ibn Thabet suffisait. « La seule déposition de Khozeïma, dit-il, soit pour, soit contre, est suffisante. » من شهد له خزيمة او شهد عليه فحسبه. Ce fut pour cette raison que Khozeïma reçut le surnom de ذو الشهادتين « l'homme au double témoignage. » (*Sïer es-Selef,* manuscrit de la Bibliothèque impériale, supplément arabe, n° 693, fol. 70).

[3] Nous lisons dans *le Mowatta* (voy. ci-devant, p. 32, note 5) ce qui suit : « Malek (donne la tradition suivante) d'après Yahya, qui la tenait de Bechîr : Abou Borda sacrifia sa victime (au jour de la fête, le 10 de Dou'l-Hiddja), avant que le Prophète eût sacrifié la sienne, et le Prophète lui ordonna de sacrifier de nouveau. « Je ne trouve rien pour sacrifier, » lui dit Abou Borda, « excepté un chevreau. » — « S'il n'y a qu'un chevreau, répondit le « Prophète, sacrifie-le. » (Mss. de la Bibl. imp. supp[t], n° 388, fol. 91 v°.) El-Bokhari rapporte les traditions suivantes : « Le Prophète dit : « Aujourd'hui nous commencerons par faire la prière, puis nous « nous en retournerons pour faire le sacrifice. Celui qui agit ainsi se conforme au « rite que nous avons prescrit اصاب سنتنا ; « celui qui sacrifie avant (la prière) a fait « une offrande dont la chair est pour sa « propre famille, mais qui ne fait nullement partie du rite. » Abou Borda Ibn Nîar, qui avait déjà sacrifié, lui dit : « J'ai « ici un chevreau. » — « Immole-le, lui « répondit le Prophète, mais, dorénavant, « une pareille chose ne sera permise à personne ولن تجزى عن احد بعدك. » — « Le Prophète a dit : « Celui qui sacrifie avant « la prière sacrifie pour lui-même ; celui « qui sacrifie après la prière a rempli son « devoir religieux et s'est conformé au rite « des musulmans. » (Voy. *le Sahîh*, ms. de la Bibl. imp. supp[t], au chapitre intitulé : كتاب الاضاحى باب سنة الاضحية.) De ces traditions on peut tirer deux conclusions : 1° que, par un cas exceptionel, Abou Borda, ayant sacrifié avant la prière, eut la permission de réparer son erreur par un sacrifice fait après la prière ; 2° qu'il fut autorisé (par une grâce spéciale) à remplacer la victime ordinaire par un chevreau. Ajoutons que deux des compagnons de Mohammed portaient le surnom d'*Abou Borda.* Celui dont nous parlons est Abou Borda Nîar نيار ; l'autre, Abou Borda Amer عامر, fils d'Abou Mouça Abd Allah, remplit les fonctions de cadi à Koufa et mourut l'an 103 (721-722 de J. C.).

lui reprochait seulement d'avoir quitté Médine, car il ne devait pas ignorer que l'obligation d'émigrer avait cessé depuis la mort du Prophète; alors Selma aurait voulu donner à entendre qu'il avait dû profiter de la permission du Prophète, qui assurément ne l'aurait pas accordée sans un motif connu de lui seul. Dans tous les cas, les paroles dont il s'agit ne prouvent rien au désavantage de la vie nomade, ou de *l'arabisation,* comme El-Haddjadj l'appelait. Tout le monde reconnaît que le devoir d'émigrer fut prescrit par la loi afin que le Prophète eût assez de monde pour l'aider et le protéger, et que cet ordre ne renfermait aucun reproche contre ceux qui s'adonnent à la vie nomade. Blâmer un individu de s'être soustrait à un devoir pour aller s'établir dans le désert ne signifie pas que la vie nomade soit répréhensible.

Les gens de la campagne sont plus braves que ceux des villes.

Les habitants des villes, s'étant livrés au repos et à la tranquillité, se plongent dans les jouissances que leur offrent le bien-être et l'aisance, et ils laissent à leur gouverneur ou à leur commandant le soin de les protéger en leurs personnes et leurs biens. Rassurés contre tout danger par la présence d'une troupe chargée de leur défense, entourés de murailles, couverts par des ouvrages avancés, ils ne s'alarment de rien, et ils ne cherchent pas à nuire aux peuples voisins[1]. Libres de soucis, vivant dans une sécurité parfaite, ils renoncent à l'usage des armes, et laissent après eux une postérité[2] qui leur ressemble. Semblables aux femmes et aux enfants, qui sont à la charge du chef de la famille, ils vivent dans un état d'insouciance qui P. 229.
leur est devenu une seconde nature.

Les gens de la campagne[3], au contraire, se tiennent éloignés des

[1] Cette traduction est purement conjecturale; le texte porte : لا ينفر له صيد «pour lui, le gibier ne s'enfuit pas;» ce qui peut signifier il ne chasse pas, ou bien, il ne fait pas la guerre. On cherche vainement cette locution dans les *Proverbes de Meïdani*.

[2] Pour اجيال, lisez الاجيال.

[3] C'est-à-dire, les nomades.

grands centres de population; habitués aux mœurs farouches que l'on contracte dans les vastes plaines du désert, ils évitent le voisinage des troupes auxquelles les gouvernements établis confient la garde de leurs frontières, et ils repoussent avec dédain l'idée de s'abriter derrière des murailles et des portes; assez forts pour se protéger eux-mêmes, ils ne confient jamais à d'autres le soin de leur défense et, toujours sous les armes, ils montrent, dans leurs expéditions, une vigilance extrême[1]. Jamais ils ne s'abandonnent au sommeil, excepté pendant de courts instants dans leurs réunions de soir, ou pendant qu'ils voyagent, montés sur leurs chameaux; mais ils ont toujours l'oreille attentive afin de saisir le moindre bruit du danger. Retirés dans les solitudes du désert et fiers de leur puissance, ils se confient à eux-mêmes et montrent par leur conduite que l'audace et la bravoure leur sont devenues une seconde nature. A la première alerte, au premier cri d'alarme, ils s'élancent au milieu des périls, en se fiant à leur courage. Les citadins qui vont se mêler à eux, soit dans le désert, soit dans les expéditions militaires, leur sont toujours à charge, étant incapables de rien faire par eux-mêmes, ce dont on peut s'assurer de ses propres yeux. Ils ignorent la position des lieux et des abreuvoirs; ils ne savent pas à quels endroits les chemins du désert vont aboutir. Cette ignorance provient de ce que le caractère de l'homme dépend des usages et des habitudes, et non pas de la nature ou du tempérament. Les choses auxquelles on s'accoutume donnent de nouvelles facultés, une seconde nature, qui remplace le naturel inné. Examinez ce principe, étudiez les hommes, vous reconnaîtrez qu'il est presque toujours vrai. *Dieu crée ce qu'il veut; il est le créateur, l'être savant* (*Coran,* sour. xv, vers. 86).

P. 230. **La soumission aux autorités constituées nuit à la bravoure des citadins et leur enlève la pensée de se protéger eux-mêmes.**

Personne n'est maître de ses actions, à l'exception d'un petit nombre de chefs, qui commandent aux autres hommes. On est presque

[1] Littéral. « ils tournent leurs regards de tous les côtés, vers les chemins. »

toujours soumis à une autorité supérieure, ce qui amène nécessairement (l'un ou l'autre des deux résultats que nous allons signaler). Si l'autorité se distingue par la douceur et la justice, si elle ne fait pas trop sentir sa force et sa puissance coërcitive, ceux qui la subissent montrent un esprit d'indépendance qui se règle d'après le degré de leur courage[1]. Se croyant libres de tout contrôle, ils montrent une présomption qui est devenue pour eux une seconde nature, et ils ne connaissent pas autre chose. Si, au contraire, l'autorité s'appuie sur la force et la violence, les sujets perdent leur énergie et leur esprit de résistance; car l'oppression engourdit les âmes, ainsi que cela sera démontré plus loin. Omar (le second khalife) défendit à Saad de se conduire avec violence envers ses subordonnés, et voici à quelle occasion : lors de la bataille de Cadéciya (un de ses officiers nommé) Zehra Ibn Haouwîa se mit à la poursuite d'El-Djalénos[2] et, l'ayant tué, le dépouilla (de ses habits et de ses armes). Saad lui reprocha alors d'avoir poursuivi l'ennemi sans y être autorisé, et lui enleva ce riche butin, qui valait, dit-on, soixante et quinze mille pièces d'or. Il écrivit ensuite à Omar pour justifier sa conduite, et reçut une réponse ainsi conçue : « Tu as osé traiter de la sorte un homme comme Zehra, qui a déjà affronté les feux de la guerre, tandis que toi, tu as encore beaucoup à faire pour te distinguer. Tu as donc envie de briser son courage et d'indisposer son cœur contre nous. Rends-lui ces dépouilles. » Sous un gouvernement qui se maintient par la sévérité, les sujets perdent le courage; châtiés sans pouvoir résister, ils tombent dans un état d'humiliation qui brise leur énergie. Si le P. 231.
souverain travaille à la réformation des mœurs et à l'instruction du peuple; s'il règle la conduite de ses sujets dès l'époque de leur enfance, cela fait une certaine impression sur leur esprit. Un peuple élevé dès sa jeunesse dans la crainte et la soumission ne se targue pas de son indépendance; aussi trouvons-nous chez les Arabes à demi sauvages qui s'adonnent à la vie nomade un degré de bravoure bien supérieur

[1] Littéral. « de leur courage et de leur pusillanimité. »

[2] Voy. sur ce général persan, l'*Essai* de M. Caussin de Perceval, t. III.

à celui dont les hommes policés sont capables. Les gens qui, depuis leur première jeunesse, ont vécu sous le contrôle d'une autorité qui cherche à former leurs mœurs et à leur enseigner les arts, les sciences et les pratiques de la religion, un tel peuple perd beaucoup de son énergie et n'essaye presque jamais de résister à l'oppression. Voyez, par exemple, les jeunes gens qui étudient le texte du Coran et qui, voulant assister aux leçons données par d'habiles maîtres, de savants professeurs, fréquentent des assemblées où tout inspire le recueillement et le respect. Le lecteur qui aura bien compris la portée de nos observations, c'est-à-dire, que le contrôle d'une autorité supérieure affaiblit l'énergie des peuples, se gardera bien d'en nier la justesse; il ne leur opposera pas l'exemple offert par les Compagnons du Prophète, qui, tout en se conformant aux prescriptions de la religion et de la loi, conservaient toujours leur force d'âme et surpassaient en bravoure tous les autres hommes. (Il ne pourra pas se prévaloir de cet argument,) car le législateur, lorsqu'il communiqua la vraie religion aux musulmans, n'eut pour les contrôler que l'influence de leurs propres cœurs, sur lesquels les promesses et les menaces renfermées dans le Coran avaient fait une vive impression. Leur soumission n'était pas le résultat d'un enseignement systématique, d'une instruction scientifique; elle provenait de l'influence de la religion et des préceptes oraux qu'ils avaient pu recueillir. Ils s'y conformèrent avec empressement, parce que la foi et la croyance aux dogmes de la religion avaient jeté dans leurs cœurs des racines profondes. Leur énergie de caractère demeura intacte, n'ayant jamais souffert les atteintes qu'une éducation régulière et l'autorité d'un gouvernement établi auraient pu
P. 232. lui porter. Le khalife Omar disait : « Celui que la loi divine n'a pas corrigé, Dieu ne[1] le corrigera pas. » Il désirait que chacun eût pour moniteur son propre cœur, étant convaincu que le législateur savait mieux que personne ce qui convenait au bonheur des hommes. L'affaiblissement progressif du sentiment religieux ayant rendu nécessaires des moyens coërcitifs, la connaissance de la loi devint une

[1] Pour ولا, lisez لا.

science qu'il fallait acquérir par l'étude; on adopta volontiers la vie des villes et l'on prit l'habitude d'obéir aux ordres du magistrat. Ainsi se perdit l'esprit d'indépendance; il céda, comme on le voit, devant l'influence du gouvernement et de l'éducation, et les hommes se laissèrent alors diriger par une autorité qui est en dehors d'eux-mêmes. La loi divine ne produit pas cet effet, parce que sa puissance directrice réside dans nos cœurs. Donc une administration présidée par un prince et un système d'éducation réglé avec méthode comptent au nombre des causes qui enlèvent aux habitants des villes leur courage et leur énergie, surtout à ceux qui, depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse, ont subi ces influences oppressives. Il en est bien autrement chez les habitants du désert; ils se tiennent en dehors de l'autorité du souverain et ne s'occupent pas d'études. Abou Mohamed Ibn Abi-Zeïd[1] avait bien pensé à cette influence des écoles, lorsqu'il inséra le passage suivant dans son ouvrage intitulé *Guide des précepteurs et des étudiants*[2] : « Le maître qui veut forcer un enfant à apprendre sa leçon ne doit pas lui donner plus de trois coups de courroie. » Il rapporte cette parole du Prophète sur l'autorité du cadi Choreïh[3]. A l'appui de la même tradition on cite ce qui arriva au Prophète lors de la première révélation que Dieu lui envoya; l'ange lui serra le cou trois fois[4]. Mais ce rapprochement est trop hasardé et ne prouve rien dans le cas actuel, puisque l'acte de serrer le cou

[1] Voy. ci-devant, p. 227, note 3.

[2] احكام المعلمين والمتعلمين. L'ouvrage dont Ibn Khaldoun donne ici le titre ne se trouve pas indiqué dans le Dictionnaire bibliographique de Haddji Khalifa.

[3] Abou Oméiya Choréih el-Kindi, un des *tabîs* (disciples des Compagnons de Mohammed), fut nommé cadi de Koufa par le khalife Omar. Il mourut l'an 87 (706 de J. C.).

[4] Nous lisons dans *le Sahîh* d'El-Bokhari, au commencement de l'ouvrage: « Le Prophète raconta qu'étant dans la grotte du mont Hira, il vit approcher un ange qui lui ordonna de lire. Sur sa réponse qu'il ne savait pas lire, l'ange le saisit à la gorge et la lui serra presque au point de l'étouffer. Trois fois l'ange lui adressa le même ordre, trois fois le Prophète fit la même réponse, et trois fois l'ange lui serra le cou. Alors le messager céleste lui dit : « Lis, au nom de ton Sei« gneur, qui a créé tout; il a créé l'homme « d'un caillot de sang. » — Ces paroles font partie du Coran (voyez sour. XCVI), et, selon les musulmans, elles furent

n'a aucun rapport avec les pratiques ordinaires de l'éducation. *Dieu est l'être sage qui sait tout.* (*Coran*, sour. VI, vers. 18.)

P. 233. La faculté de vivre dans le désert n'existe que chez les tribus animées d'un fort esprit de corps.

Dieu a implanté le bien et le mal dans la nature[1] humaine, ainsi qu'il l'a dit lui-même dans le Coran : *et nous l'avons dirigé dans le bien et le mal*[2]..... *la perversité et la vertu arrivent à l'âme humaine par l'inspiration de Dieu*[3]. De toutes les qualités, l'homme contracte celle du mal avec le plus de promptitude, surtout lorsqu'il s'est habitué aux jouissances de la vie et qu'il ne se laisse pas contrôler par la religion. Telle est la disposition de tous les hommes, excepté le petit nombre que Dieu a favorisé de sa grâce. Chez les hommes, le mal se montre sous plusieurs formes, dont les plus évidentes sont l'injustice et la haine. Celui qui fixe ses yeux sur le bien d'autrui ne manquera pas d'y porter la main, à moins[4] qu'une autorité supérieure ne l'en empêche. Aussi le poëte a-t-il eu raison de dire :

La perversité est une qualité de l'âme humaine; s'il se trouve un homme qui s'abstient (du mal), celui-là, peut-être, n'est pas pervers.

Dans les grandes et les petites villes, l'inimitié réciproque des habitants n'a pas de suites graves; le gouvernement, les magistrats sont là pour empêcher la violence et retenir leurs administrés dans l'ordre. La force matérielle et l'autorité du sultan suffisent à contenir les mauvaises passions, à l'exception toutefois de la tyrannie du chef. Si la ville a des ennemis au dehors, elle a une ceinture de murailles pour la protéger, soit que les habitants s'abandonnent au repos pendant la nuit ou qu'ils soient trop faibles pour résister pendant le jour.

les premières que Mohammed reçut du ciel.

[1] Lisez طبايع, à la place de طباع.

[2] Sour. XC, vers. 10. Le mot النجدين, rendu ici par *le bien et le mal*, signifie littéralement *les deux hauteurs*. Nous l'avons entendu dans le même sens que le commentateur El-Beïdaoui.

[3] Littéral. « il lui a inspiré sa perversité et sa piété. » Ceci est encore une phrase du Coran. (Voy. sour. XCI, vers. 8.)

[4] Pour الى, lisez الا.

Ils ont d'ailleurs pour les défendre un corps de troupes entretenu par le gouvernement et toujours prêt à combattre. Chez les tribus du désert, les hostilités cessent à la voix de leurs vieillards et de leurs chefs, auxquels tout le monde montre le plus profond respect. Pour protéger leurs campements contre les ennemis du dehors, elles ont chacune une troupe d'élite composée de leurs meilleurs guerriers et de leurs jeunes gens les plus distingués par leur bravoure. Mais P. 234.
cette bande ne serait jamais assez forte pour repousser des attaques, à moins d'appartenir à la même famille et d'avoir, pour l'animer, un même esprit de corps. Voilà justement ce qui rend les troupes composées d'Arabes (du désert) si fortes et si redoutables; chaque combattant n'a qu'une seule pensée, celle de protéger sa tribu et sa famille. L'affection pour ses parents et le dévouement à ceux auxquels on est uni par le sang font partie des qualités que Dieu a implantées dans le cœur de l'homme. Sous l'influence de ces sentiments, ils se soutiennent les uns les autres; ils se prêtent un mutuel secours et se font redouter de leurs ennemis. Voyez, par exemple, ce que le Coran raconte au sujet des frères de Joseph; ils dirent à leur père : *Nous sommes une bande (d'amis dévoués); nous serions donc bien méprisables si le loup parvenait à manger (Joseph).* (Sour. XII, vers. 14.) Ces paroles donnaient à entendre que la confraternité de sentiments exclut la haine et la jalousie. Quant aux individus qui sont les seuls de leur famille, ils se montrent peu disposés à secourir leurs camarades dans les moments de danger; au jour où les calamités de la guerre obscurcissent le ciel, chacun d'eux s'esquive, dans sa terreur, pour chercher son propre salut, et ne rougit pas d'abandonner ses compagnons à leur sort. Aussi des gens de cette espèce ne sauraient habiter le désert; ils y deviendraient la proie de toute peuplade qui voudrait les attaquer. Pour y demeurer ensemble, on doit avoir les moyens de se défendre. Quand on a compris cela, on reconnaîtra qu'il doit en être de même des hommes qui se présentent en qualité de prophètes et de ceux qui entreprennent de fonder un empire ou d'établir une secte religieuse. Pour atteindre leur but, ils doivent employer la

force des armes[1], afin de vaincre l'esprit d'opposition, qui forme un des caractères de la race humaine. Or, pour combattre, il faut avoir des partisans animés tous d'un même esprit de corps, ainsi que nous l'avons dit vers le commencement de ce chapitre. Ceci est une règle dont le lecteur verra l'application dans ce qui va suivre. Que Dieu nous soit en aide!

P. 235. L'esprit de corps ne se montre que chez les gens qui tiennent ensemble par les liens du sang ou par quelque chose d'analogue.

Les liens du sang ont une force que presque tous les hommes reconnaissent par un sentiment naturel. Leur influence porte à ce qu'on se préoccupe de l'état de ses parents et de ses proches, toutes les fois qu'ils subissent une injustice ou qu'ils risquent de perdre la vie. Le mal qu'on fait à un de nos parents, les outrages dont on l'accable, nous paraissent autant d'atteintes portées à nous-mêmes; de sorte que nous voudrions le protéger en nous interposant entre lui et le danger. Depuis qu'il y a eu des hommes, ce sentiment a toujours existé dans leurs cœurs. Quand deux personnes se prêtent un secours mutuel et qu'elles sont assez proches parentes pour être unies de cœur et de sentiment, c'est l'influence des liens du sang qui se manifeste dans leur conduite. Les liens du sang sont parfaitement suffisants pour produire ce résultat. Si deux individus ne sont pas liés par une parenté très-étroite, ils pourront en oublier les devoirs jusqu'à un certain point; mais, comme ils savent que leur parenté est généralement connue, ils se prêtent un secours mutuel, chacun d'eux voulant éviter le déshonneur auquel il se croirait exposé s'il agissait mal envers quelqu'un qui, au vu et au su de tout le monde, était son parent plus ou moins proche. Les clients et les affidés d'un grand personnage peuvent se ranger dans la catégorie de ses parents; le patron et le client sont toujours prêts à se protéger l'un l'autre, par suite de ce sentiment d'indignation qu'on éprouve lorsqu'on voit maltraiter

[1] Notre auteur n'avait pas pensé au fondateur de la religion chrétienne.

[2] Littéral. « ils ont amené cela à eux seuls et par leur évidence. »

son voisin, son parent ou son ami. En effet, les liens de la clientèle sont presque aussi forts que ceux du sang. Ces observations aideront à faire comprendre ce que le Prophète a voulu exprimer par ces mots : « Apprenez assez de vos généalogies pour savoir qui sont vos proches parents. » Elles nous donnent à entendre que la véritable parenté consiste en cette union des cœurs qui fait valoir les liens du sang P. 236.
et qui porte l'homme à prendre la défense de celui qui invoque son secours; autrement la parenté n'a qu'une valeur imaginaire et n'offre rien de réel. Pour être utile elle doit lier les affections et unir les cœurs[1]. Si cette union est évidente, elle porte les âmes vers l'ardente sympathie qui leur est naturelle. La parenté dont l'existence n'est constatée que par un ancien souvenir n'offre aucun avantage, elle perd même l'importance que l'opinion lui assigne; celui qui s'en préoccupe se donne une peine gratuite et se livre à un acte de désœuvrement blâmé par la loi. Ce que nous venons de dire fera comprendre le sens de cette maxime : « Connaître sa généalogie ne profite pas; l'ignorer ne nuit pas. » Elle signifie que les rapports de parenté, lorsqu'ils ont cessé d'être parfaitement manifestes et qu'ils deviennent un sujet d'étude et de recherches, perdent jusqu'à la valeur que l'opinion publique y attache; aussitôt qu'ils cessent de réveiller ces sentiments de sympathie et de dévouement auxquels on est porté par esprit de corps, ils deviennent tout à fait inutiles.

La pureté de race ne se retrouve que chez les Arabes nomades et les autres peuples à demi sauvages qui habitent les déserts.

La pureté de race existe chez les peuples nomades parce qu'ils subissent la pénurie et les privations, et qu'ils habitent des régions stériles et ingrates, genre de vie que le sort leur a imposé et que la nécessité leur a fait adopter. Pour se procurer les moyens d'existence, ils se consacrent aux soins de leurs chameaux; leur seule occupation est de leur trouver des pâturages et de les faire multiplier. Ils ont dû adopter la vie sauvage du désert, parce que cette région, ainsi

[1] Littéral. « son utilité n'est que dans cette union et cette incorporation. »

que nous l'avons dit, est la seule qui offre à ces animaux des arbrisseaux propres à leur nourriture et des endroits sablonneux où ils puissent mettre bas leurs petits. Bien que le désert soit un lieu de pénurie et de faim, ces peuples finissent par s'y habituer, et ils y
P. 237. élèvent une nouvelle génération pour laquelle la faculté de supporter le jeûne et les privations est devenue une seconde nature. Aucun individu appartenant à une autre race n'a envie de partager leur sort ni d'adopter leur manière de vivre; bien plus, ces nomades changeraient eux-mêmes d'état et de position s'ils en trouvaient l'occasion[1]. Leur isolement est donc un sûr garant contre la corruption du sang qui résulte des alliances contractées avec des étrangers. Chez eux, la race se conserve dans sa pureté, ainsi que cela se voit chez les tribus descendues de Moder : les Coréich par exemple, les Kinana, les Thakîf, les Beni Aced, les Hodeïl, et leurs voisins de la tribu des Khozaâ. En effet, ces peuples mènent une vie de privations et habitent un pays où l'on ne trouve ni céréales ni bestiaux. Une grande distance sépare leur territoire des contrées fertiles de la Syrie et de l'Irac; ils n'approchent pas des pays qui produisent le blé et les assaisonnements qui relèvent le goût des mets; aussi leur race est demeurée pure et sans soupçon de mélange.

Les Arabes établis sur les hauts plateaux, régions qui offrent de riches pâturages aux troupeaux et qui fournissent tout ce qui peut rendre la vie agréable, ont laissé corrompre la pureté de leur race par des mariages avec des familles étrangères. Tels sont les Lakhm, les Djodam, les Ghassan, les Taï, les Codhaâ, les Aiyad et les autres tribus descendues de Himyer et de Kehlan. On se rappelle les controverses qui ont eu lieu relativement à la noblesse de leurs grandes familles et qui ont été amenées par leurs mariages avec des étrangers et par le peu de soin qu'ils ont mis à garder le souvenir de leurs généalogies. Ce que nous avons dit ne s'applique qu'aux Arabes (du désert). Le khalife Omar disait : « Apprenez vos généalogies, et ne

[1] Les mots لما تركه équivalent à لتركه; nous avons déjà fait observer que notre auteur emploie souvent la particule ما d'une manière pléonastique.

soyez pas comme les Nabatéens de la Babylonie (Es-Souad); quand on demande à l'un d'eux d'où il sort, il répond : de tel ou tel village. » Mais les Arabes établis dans des pays fertiles et possédant de gras pâturages se trouvaient en contact avec d'autres peuples, ce qui amena un mélange de race et de sang. Aussi, dès les premiers temps de l'islamisme, on commençait à désigner les tribus par le nom des pays qu'elles occupaient. On disait, par exemple, le *djond* (co- P. 238.
lonie militaire) de Kinnisrîn, le *djond* de Damas, le *djond* d'El-Aouassem. Le même usage s'introduisit en Espagne. Ce n'est pas que les Arabes eussent renoncé à l'habitude de se désigner par le nom de la tribu dont ils faisaient partie; ils ne prenaient qu'un surnom de plus, afin de donner à leurs émirs le moyen de les distinguer plus facilement. Ils se mêlèrent ensuite avec les habitants des villes, gens dont la plupart étaient de race étrangère, et de cette manière ils perdirent tout à fait la pureté de leur sang. Dès lors, les rapports de famille s'affaiblirent chez eux au point de laisser perdre l'esprit national, seul avantage qui existe dans les liens de la parenté. Les tribus elles-mêmes s'éteignirent ensuite, et, avec leur anéantissement, disparut tout esprit de corps. Dans le désert, au contraire, les choses restèrent comme elles étaient. *Dieu est l'héritier de la terre et de tout ce qu'elle porte.*

Comment les noms patronymiques des tribus perdent leur exactitude.

Un homme appartenant à une tribu a pu entrer dans une autre parce qu'il a une inclination pour elle ou qu'il s'y attache en qualité d'affidé ou de client. Il peut se réfugier dans une tribu afin d'éviter le châtiment dû à un délit qu'il aurait commis dans la sienne. Ayant alors adopté le patronymique commun de ses nouveaux hôtes, il compte comme un membre de la tribu. Il a sa part dans les priviléges et les charges que cette alliance entraîne, surtout en ce qui regarde le droit de protection, l'application du talion et le payement du prix du sang. Jouissant des avantages que procure la parenté, il est, pour ainsi dire, le parent de ses protecteurs. Peu importe dans

quelle tribu un homme est né, il n'appartient, en réalité, qu'à celle dont il partage le sort et dont il consent à observer les règlements. Une fois incorporé dans la tribu, il tâche de faire oublier qu'il avait appartenu à une autre, et il y réussit au bout de quelque temps, lorsque les personnes auxquelles son origine était connue ont cessé de vivre. Sa véritable origine est alors un secret connu de très-peu de personnes. C'est ainsi que les patronymiques n'ont jamais cessé de se transporter d'une famille à une autre, tant avant qu'après l'islamisme;
P. 239. chez les Arabes et chez les peuples étrangers, on a toujours vu des individus s'affilier à des tribus qui n'étaient pas les leurs. Que le lecteur se rappelle les discussions qui eurent lieu au sujet des Monderites et d'autres familles; il y reconnaîtra un exemple de ce que nous venons de dire[1]. En voici un autre : le khalife Omar, ayant nommé Arfadja Ibn Herthema au commandement de la tribu de Bedjîla, les personnes dont elle se composait le prièrent de révoquer cette nomination : « Arfadja, disaient-ils, n'était, chez nous, qu'un simple *nezîf,* c'est-à-dire *un intrus, un membre parasite;* donnez-nous Djerîr pour être notre chef. » Arfadja, étant interrogé par Omar, répondit en ces termes : « Ils ont raison, commandant des croyants, je suis de la tribu d'Azd; mais, ayant tué un de mes parents, j'ai dû m'enfuir chez ces gens et m'attacher à eux. » Voyez comment Arfadja s'affilia aux Bedjilites; il s'assimila à eux, adopta leur patronymique et prit tellement pied chez ce peuple qu'il était sur le point d'être nommé leur chef. Si un petit nombre d'entre eux n'avaient pas eu connaissance de son origine, ou s'ils ne se l'étaient pas rappelée, le souvenir de ce fait se serait perdu avec le temps, et Arfadja aurait bien et dûment passé pour un Bedjilite. Le lecteur qui fera attention à cette anecdote en comprendra la portée. C'est par de tels moyens cachés que Dieu agit sur ses créatures. De nombreux faits de cette nature se produisent encore de nos jours, et il en a été de même dans tous les siècles passés.

[1] Dans le texte arabe, il faut lire فى نسب ال المنذر وغيرهم يتبين شىء من ذلك.

Le droit de commander ne sort jamais de la tribu; il reste dans la famille qui s'appuie sur de nombreux partisans[1].

Chaque tribu, chaque branche de tribu, ne forme qu'un seul corps, parce que les membres dont elle se compose descendent d'un même ancêtre; mais elle renferme des groupes dont les individus tiennent plus fortement ensemble que ceux dont l'agrégation forme la tribu. Tels sont les proches parents, les familles individuelles et les frères nés du même père. Cette parenté intime rend leur attachement mutuel plus fort que celui des cousins germains et des cousins issus de germains. Unis à tous les autres membres de la tribu par la communauté d'origine, ils peuvent toujours compter sur leur protection ainsi que sur

[1] Ce chapitre manque dans l'édition et dans les manuscrits de Paris, mais il se trouve dans l'édition de Boulac. Nasr el-Hourîni, le *cheikh* qui dirigea la publication de cette édition, nous apprend, par une note marginale, qu'il le trouva dans un manuscrit venu de Tunis. Il fait observer, et avec raison, que ce chapitre cadre parfaitement avec le commencement du chapitre qui suit. J'ajoute que les raisonnements et le style du chapitre suffisent pour démontrer qu'Ibn Khaldoun en est l'auteur. En voici le texte :

فصل فى ان الرياسة لا تزال
فى نصابها المخصوص من اهل العصبية

اعلم ان كل حى او بطن من القبايل وان كانوا عصابة واحدة لنسبهم العامّ ففيهم ايضا عصبيات اخرى لانساب خاصة هى اشدّ التحاما من النسب العام لهم مثل عشير واحد او بيت واحد او اخوة بنى اب واحد لا مثل بنى العم الاقربين او الابعدين فهولاء اقعد بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العصائب فى النسب العامّ والنعرة تقع من اهل نسبهم المخصوص ومن اهل النسب العام الا انها فى النسب الخاصّ اشدّ لقرب اللحمة والرياسة فيهم انما تكون فى نصاب واحد منهم ولا تكون فى الكل ولما كانت الرياسة انما تكون بالغلب وجب ان تكون عصبية ذلك النصاب اقوى من سائر العصائب ليقع الغلب لها وتتم الرياسة لاهلها فاذا وجب ذلك تعين ان الرياسة عليهم لا تزال فى ذلك النصاب المخصوص اهل الغلب عليهم اذ لو خرجت عنهم وسارت فى العصائب الاخرى النازلة عن عصابتهم فى الغلب لما تمت لهم الرياسة فلا تزال فى ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم الى فرع ولا تنتقل الا الى الاقوى من فروعه لما قلناه من سرّ الغلب لانّ الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون والمزاج فى المتكون لا يصلح اذا تكافات العناصر فلا بدّ من غلبة احدها والا لم يتم التكوين فهذا هو سرّ اشتراط الغلب فى العصبية ومنه تعين استمرار الرياسة فى النصاب المخصوص بها كما قرّرناه

le secours des individus appartenant à la même branche qu'eux. Il est vrai qu'ils reçoivent de ceux-ci un appui plus efficace que des premiers, parce qu'ils en sont plus rapprochés par les liens du sang. Le droit de commander (à toute la tribu) ne réside pas dans chacune des branches; il n'appartient qu'à une seule famille. Pour exercer le commandement, il faut être puissant; donc cette famille doit surpasser toutes les autres en force et en esprit de corps. Sans cela, elle ne saurait dominer sur elles ni faire respecter ses ordres. On voit de là que le commandement doit rester toujours dans la même famille; car, s'il passait dans une autre famille plus faible, il perdrait sa force. Le commandement peut se transporter d'une branche de la famille dominante à une autre, mais toujours à celle qui est la plus forte. Cela arrive par l'influence naturelle du pouvoir, ainsi que nous venons de le faire observer. En effet, la réunion des hommes en société et l'esprit de corps peuvent être regardés comme les éléments dont se compose le tempérament du corps politique. Dans un être quelconque, le tempérament sera mauvais si les éléments dont il se compose sont en équilibre; il faut qu'un des éléments prédomine afin que la constitution de l'être soit parfaite. Voilà pourquoi la puissance est une des conditions essentielles pour le maintien de l'esprit de corps. Donc le commandement ne sort jamais de la famille qui l'exerce, ainsi que nous l'avons énoncé.

Chez les peuples animés d'un même esprit de corps, le commandement ne saurait appartenir à un étranger.

Pour arriver au commandement, il faut être puissant; pour obtenir la puissance il faut l'appui d'un parti fort et bien uni; donc, pour maintenir son autorité, on a absolument besoin d'un corps dévoué au moyen duquel on puisse vaincre successivement tous les partis qui tenteraient de résister. Quand le chef est assez fort pour les dominer, ils font leur soumission et s'empressent de lui obéir. En principe général, l'étranger qui s'affilie à une tribu et qui en a pris le patronymique, n'obtiendra jamais la même sympathie, le même appui, que les mem-

bres de cette tribu s'accordent les uns aux autres. Il reste toujours ce qu'il était, un simple parasite, un *nezîf*[1]; tout au plus pourra-t-il P. 240.
compter sur la même protection qui se donne à des affidés et à des clients. Cela ne lui procure, en aucune façon, la puissance de se faire obéir. Supposons qu'un tel homme se soit parfaitement incorporé dans la tribu, qu'il ait réussi à faire oublier son origine, qu'il se soit assimilé en toute chose à ses protecteurs et qu'il ait adopté leur commun patronymique, cela lui permettra-t-il d'arriver au commandement? Avant de s'être attaché à la tribu (il ne le possédait pas), ni lui ni ses aïeux. Le commandement d'un peuple reste toujours dans la famille qui s'en était assuré la possession, grâce à l'appui de ses partisans. Qu'un étranger s'introduise dans la tribu, il ne saurait faire oublier son origine; on se rappellera toujours qu'il avait été reçu en qualité d'affilié, et cela même suffirait pour l'exclure du commandement. Comment donc pourrait-t-il le transmettre à ses descendants, lui qui n'avait jamais cessé d'être un simple dépendant de la tribu? Comment aurait-il pu acquérir ce commandement, héritage qui se transmet à ceux qui y ont droit, aux descendants de celui qui, le premier, s'en est emparé avec l'aide de ses amis?

Plus d'un chef de tribu et de parti a tenté de s'attribuer[2] une autre origine que la sienne, voulant rattacher sa généalogie à celle d'une famille qui s'était distinguée par sa bravoure, sa générosité ou par quelque autre qualité digne de renom. On se laisse entraîner à prendre un patronymique qui a de si grands attraits, puis on s'efforce de justifier ses prétentions et de démontrer qu'on appartient réellement à la famille dont on a pris le nom. C'est là un faux pas dont on n'apprécie pas toute la gravité; c'est porter atteinte à sa propre considération et à la noblesse de sa race. Encore de nos jours on voit de nombreux exemples de ces folles prétentions. Citons d'abord les Zenata, qui se donnent tous une origine arabe[3]; puis les Aoulad-Rebab, surnommés *les Hidjaziens*, et qui forment une subdivision des

[1] Voyez ci-dessus, page 274.

[2] La bonne leçon est يلهجون.

[3] Voyez *Histoire des Berbers*, t. III, p. 183.

Beni-Amer, branche de la grande tribu de Zoghba[1]; ils prétendent appartenir à la tribu des Chérîd, branche de celle des Soleïm. S'il faut les en croire, leur aïeul s'était introduit au milieu des Beni-Amer en qualité de menuisier, et fabriquait (pour leur usage) des
P. 241. bâts de chameau. Étant parvenu à s'incorporer dans la tribu, il finit par en devenir le chef, et ce fut alors qu'on lui donna le surnom d'*El-Hidjazi*[2]. Les descendants d'Abd el-Caouï, fils d'El-Abbas, formant une famille (très-distinguée) de la tribu des Toudjîn, prétendent remonter à El-Abbas, fils d'Abd el-Mottalib. Ayant confondu le nom de leur aïeul, El-Abbas, fils d'Atiya et père d'Abd el-Caouï, avec celui d'El-Abbas (l'oncle du Prophète), ils s'attribuent volontiers une origine des plus illustres. On n'a cependant jamais entendu dire qu'aucun membre de la famille abbacide soit entré en Mauritanie, pays qui, depuis l'avénement de cette dynastie, était resté sous la domination des descendants d'Ali, c'est-à-dire, des Idricides et des Fatemides, ennemis jurés de la famille d'El-Abbas. Par quel hasard un abbacide aurait-il pu arriver chez un partisan des Alides? Voyez encore les Beni-Zîan, princes de la tribu des Abd el-Ouad (et souverains de Tlemcen). Sachant qu'un de leurs ancêtres se nommait El-Cacem, ils se donnent pour les descendants d'El-Cacem, l'Idricide. Dans leur langage zénatien (berber) ils se désignaient par les mots *Aït el-Cacem,* ce qui équivalait à la dénomination arabe de *fils d'El-Cacem.* Ensuite ils prétendaient que ce Cacem était fils d'Idrîs, ou bien, fils de Mohammed et petit-fils d'Idrîs. Tout ce qu'il peut y avoir de vrai là-dedans se réduit à peu de chose : un prince nommé Cacem se serait enfui de ses états pour se réfugier chez les Abd-el-Ouadites; mais comment serait-il parvenu au commandement d'une tribu indépendante qui se tenait encore dans ses déserts? Le nom d'El-Cacem, qui a donné lieu à cette erreur, se présente très-souvent

[1] Lisez زُغْبة dans le texte arabe. On trouvera dans l'*Histoire des Berbers* une notice de chaque tribu dont les noms sont mentionnés dans ce chapitre.

[2] Le mot *hidjazi* a, parmi ses diverses significations, celle de fabricant d'entraves de chameaux.

dans la liste des descendants d'Idrîs. Les Beni-Zîan ont cru y reconnaître leur aïeul, mais une telle origine n'était pas nécessaire à leur gloire : ils devaient leur illustration et leur empire à la puissance de l'esprit de corps qui régnait dans leur tribu; se donner pour descendants d'Ali ou d'El-Abbas ou de tout autre grand personnage ne leur aurait servi de rien. Ce furent les courtisans et les flatteurs de la dynastie Zîanide qui mirent en avant l'idée de cette filiation, et lui donnèrent une telle publicité qu'on aurait beaucoup de peine à en démontrer la fausseté. On m'a raconté que Yaghmoracen, fils de Zîan et fondateur de leur empire, repoussa cette prétention lorsqu'on la lui suggéra. « Non ! disait-il en langue zena- P. 242.
tienne, la seule qu'il parlât, non! je n'y crois pas. C'est à nos épées et non pas à une pareille origine que nous devons notre fortune et notre empire. Si nous descendons d'Idrîs, cela peut nous être avantageux dans l'autre vie; mais c'est Dieu que cela regarde. » Il tourna ensuite le dos au flatteur qui lui avait suggéré cette idée. Citons encore l'exemple des Beni-Saâd, famille qui donne des chefs aux Beni-Yezîd, branche de la tribu des Zoghba : ils prétendent descendre d'Abou-Bekr le véridique (beau-père de Mohammed et premier khalife). Ajoutons à cette liste les Beni-Selama, chefs des Idlelten[1], tribu toudjinide; ils veulent rattacher leur généalogie (berbère) à celle des (Arabes) Soleïm. Les Douaouida, chefs de la tribu des Rîah, prétendent descendre des Barmekides. On m'a dit qu'en Orient les Beni Mohenna, émirs de la tribu de Taï[2], s'attribuent une origine semblable. Nous pourrions citer encore plusieurs exemples de ces inepties. Or, puisque ces familles exercent le suprême commandement dans leurs tribus, ce fait seul suffit pour renverser de pareilles prétentions, ainsi que nous l'avons énoncé; bien plus, il démontre que le sang de ces

[1] Dans le texte imprimé le mot *Idlelten* porte des points voyelles, bien qu'ils ne soient pas indiqués dans les manuscrits : le *domma* placé sur le *t* de la syllabe *ten* doit se remplacer par un *fetha*, les pluriels berbers se formant en *ten* ou en *tan*, jamais en *ton*. On peut voir dans l'*Histoire des Berbers* une notice sur cette tribu.

[2] Voyez l'*Histoire des Berbers*, t. I, p. 12 et suiv.

familles est resté sans mélange et qu'elles surpassent toutes les autres[1] en esprit de corps. Le lecteur qui voudra bien peser ces observations ne se laissera pas induire en erreur. On ne doit pas ranger dans cette liste le Mehdi des Almohades, bien qu'il se soit donné pour un descendant d'Ali. Il n'appartenait pas à la famille qui commandait à sa tribu, les Hergha, mais il devint le chef de ce peuple après s'être illustré par son savoir et par son zèle pour la religion, et avoir rallié à sa cause toutes les branches de la grande tribu des Masmouda. Il était d'ailleurs d'une famille qui tenait un rang moyen parmi les Hergha[2]. *Dieu connaît ce qui se cache et ce qui se montre.*

Chez les familles qui sont animées d'un fort esprit de corps, la noblesse et l'illustration ont une existence réelle et bien fondée; chez les autres, elles ne présentent que l'apparence et le semblant de la réalité.

Ce sont les belles qualités qui procurent la noblesse et l'illus-
P. 243. tration. Par le mot *beït* (*maison, famille noble*), nous entendons une famille qui compte au nombre de ses aïeux plusieurs hommes d'un rang élevé et d'une certaine célébrité. Avec de pareils ancêtres, on jouit d'une haute considération dans sa tribu[3], avantage qu'on doit au profond respect qu'on a su inspirer et aux nobles qualités par lesquelles on s'est distingué. L'homme naît et propage son espèce; aussi l'a-t-on assimilé à une mine (qui renferme et qui produit des choses précieuses). Notre saint Prophète a dit : « Les hommes sont des mines; ceux qui étaient les meilleurs avant l'islamisme, le sont sous l'islamisme ; pourvu, toutefois, qu'ils comprennent (les vérités de la religion). » Nous employons le mot *illustration*[4] pour indiquer l'éclat qui entoure une extraction illustre. On a déjà vu que l'avantage réel d'une noble origine est de posséder une bande d'amis sur

[1] Pour عصباته, lisez عصبياته.

[2] Voyez ci-devant, page 55, et l'*Histoire des Berbers*, t. II, page 161.

[3] Littéral. « chez les gens revêtus de la même peau que soi, c'est-à-dire, chez les gens de la même race que soi. »

[4] En arabe حسب. *hasb*. Ce terme signifie proprement *considération*, mais Ibn Khaldoun l'emploie dans ce chapitre et dans plusieurs autres endroits de son ouvrage comme l'équivalent de *charf* (noblesse).

la sympathie et l'appui desquels on peut compter. Une famille qui s'est fait respecter et craindre par son union et par son esprit de corps, et qui se compose d'individus appartenant à une race dont le sang est pur et la réputation intacte, se place par cette confraternité de sentiments, dans une position très-avantageuse et obtient de grands succès. Si, avec cela, elle compte au nombre de ses aïeux plusieurs personnages illustres, elle exerce encore plus d'influence. Ainsi l'illustration et la noblesse n'existent que dans les familles puissantes et unies. Une famille est plus ou moins [1] considérée, selon la force ou la faiblesse de son esprit de corps ; c'est en se faisant respecter qu'elle arrive à l'illustration. Dans les villes, les habitants vivent chacun de son côté et ne possèdent qu'une noblesse de convention, bien qu'ils s'imaginent le contraire et qu'ils essayent de donner à leurs prétentions une teinte de probabilité. Là l'homme respectable est celui dont les aïeux étaient des gens de bien, qui fréquente les hommes vertueux et qui recherche, autant que possible, la paix et la tranquillité. Cela diffère beaucoup de l'esprit de corps qui se développe dans les familles vraiment nobles et descendues d'illustres aïeux. C'est par une espèce de métaphore qu'on reconnaît pour noble une famille établie dans une ville et qui aurait eu dans sa généalogie une série d'ancêtres habitués à suivre les sentiers de la vertu. Ce n'est pas une telle noblesse qui donne une considération réelle. Une famille arrive au premier degré de l'illustration au moyen de son esprit de corps et des belles qualités dont elle a fait preuve; mais, aussitôt qu'elle laisse P. 244.
étouffer ses sentiments généreux par les habitudes de la vie sédentaire, elle perd sa considération. Établie dans une ville, elle se mêle aux gens du peuple, tout en conservant l'idée que la noblesse lui reste encore. Elle s'imagine être au niveau de ces maisons illustres dont tous les membres se soutiennent mutuellement, animés, comme ils le sont, d'un même esprit de corps; mais elle n'y a aucun droit, parce que l'esprit de corps lui manque tout à fait. Beaucoup de citadins qui ont passé leur enfance sous la tente, soit avec les Arabes, soit avec

[1] Pour وتتفاوت, lisez وتفاوت.

des peuplades d'une autre race, écoutent volontiers les suggestions de l'amour-propre et se figurent qu'ils sont nobles. C'est surtout chez les Israélites que ce sentiment est très-enraciné. Ils appartiennent à la famille la plus illustre de la terre, et comptent parmi leurs aïeux tous les prophètes et tous les apôtres, à partir d'Abraham jusqu'à Moïse, le fondateur de leur loi. L'esprit de corps avait été très-vif chez eux, et l'empire leur était échu en partage, selon la promesse de Dieu. Plus tard, ils perdirent tout; déchus de leur rang, abreuvés d'humiliations, ils subirent la sentence que Dieu avait portée contre eux; exilés de leur pays, ils sont restés, depuis des siècles, dans la servitude et dans l'oubli des bienfaits[1] (dont le seigneur les avait comblés). Ils ne cessent, cependant, d'avoir la plus haute opinion de la noblesse attachée à leur race. On leur entend dire : « Un tel descend d'Aaron; celui-ci est de la postérité de Josué; celui-là tire son origine de Caleb; cet autre appartient à la tribu de Juda; » et cela après avoir perdu leur esprit de corps et vécu dans la dégradation pendant de longs siècles. Ces folles prétentions à la noblesse existent, non-seulement chez les juifs, mais chez un grand nombre de citadins appartenant à d'autres races et dont les familles n'ont plus le moindre esprit de corps.

Relevons ici une erreur d'Abou'l-Ouélîd Ibn Rochd (Averroès). Dans le traité de Rhétorique, qui fait partie du commentaire moyen qu'il composa sur la science première[2], il parle de l'illustration et

[1] Ou bien : « dans la servitude et dans l'infidélité. »

[2] L'édition de Boulac porte كتاب العلم الاول; dans les manuscrits, on lit كتاب العلم الاول. Cette dernière leçon est la bonne; il s'agit de l'ensemble complet des traités dont se compose l'Organon d'Aristote, ainsi que du traité de la Logique, science à laquelle il rattache la Rhétorique et la Poétique. Dans la bibliothèque de Florence se trouve un exemplaire du commentaire moyen (*talkhîs*) sur l'Organon, par Averroès. (Voyez *Averroès* de M. Renan, p. 82 de la seconde édition.) Le passage du commentaire d'Averroès dont Ibn Khaldoun s'occupe dans ce paragraphe se rapportait probablement à ces paroles de la rhétorique d'Aristote, (l. I, c. 5); *ἰδία δὲ εὐγένεια ἡ ἀπ' ἀνδρῶν ἡ ἀπὸ γυναικῶν, κ. τ. λ.* « Un particulier est noble par les hommes ou par les femmes, quand il descend légitimement des uns et des autres et que ses premiers auteurs se sont fait connaître par leur vertu, leurs

dit qu'une famille noble est celle qui est établie depuis longtemps dans une ville; mais la vérité que nous venons d'exposer lui a échappé. Je voudrais savoir quel avantage une famille peut retirer de la lon- P. 245.
gueur de son séjour dans une ville, si elle ne possède pas cet esprit de corps qui lui assure le respect et l'obéissance? L'auteur dont nous parlons a sans doute fait consister l'illustration d'une maison dans le nombre de ses aïeux. J'ajouterai que l'art oratoire [1] sert uniquement à convaincre les hommes qu'on veut gagner à son opinion, c'est-à-dire, les personnes qui ont le pouvoir en main, et que les gens pour lesquels on n'a aucune considération ne peuvent exercer la moindre influence sur les autres; on ne cherche même pas à exercer de l'influence sur eux. Tels sont les citadins, habitués à la vie des villes. Il est vrai qu'Ibn Rochd avait passé sa jeunesse dans une ville et au milieu d'un peuple qui ne conservait plus le moindre esprit de corps et qui n'en connaissait ni la nature ni les effets. Aussi cet écrivain s'en est tenu à l'opinion commune en ce qui regarde la noblesse des familles et la considération qui leur est due; il admet, comme règle générale, que ces avantages dépendent du nombre d'aïeux dont se compose la généalogie d'une maison; et il ne fait aucune attention à la nature de l'esprit de corps ni à l'influence qu'il exerce sur les hommes. Au reste, Dieu sait tout.

Si les clients et les créatures d'une famille participent à sa noblesse et à sa considération, ils ne doivent pas cet avantage à leur origine, mais à la réputation de leur patron.

Nous venons de faire observer que la noblesse réelle et bien fondée

richesses, ou par quelque autre des choses que les hommes honorent, et quand leur famille compte un grand nombre de personnages illustres, hommes et femmes, jeunes gens et vieillards. » (Traduction de M. Bonafous.) — Nous avons d'Averroès une paraphrase de la rhétorique, traduite en latin et imprimée dans l'édition des Juntes, tome II; mais il n'y a rien qui réponde à ce passage d'Aristote. Il me semble qu'il doit y avoir une lacune de plusieurs lignes. Dans la traduction arabe de la Rhétorique, sur laquelle Averroès travaillait, le mot εὐγένεια était probablement rendu par حسب (*considération*). Quoi qu'il en soit, la réfutation d'Ibn Khaldoun s'adresse tout autant à Aristote qu'au commentateur arabe.

[1] C'est-à-dire, la Rhétorique, à laquelle le passage d'Averroès se rapporte.

n'appartient qu'aux grandes maisons dont les membres sont animés de l'esprit de corps. Une famille qui admet des étrangers dans son sein, qui affranchit ses esclaves et favorise ses clients, s'en fait des partisans dévoués. Ils s'assimilent, par leurs sentiments et leurs habitudes[1], aux membres de cette famille; ils participent à leur esprit de
P. 246. corps, qui devient alors, pour ainsi dire, le leur, et qui les rend comme des enfants de la maison. Aussi notre saint Prophète a-t-il dit : « Le client d'une famille est un membre de cette famille; qu'il soit client par affranchissement, ou par adoption, ou par un engagement solennel, ce droit lui appartient. » Quand on s'incorpore dans une autre famille, la noblesse de celle dans laquelle on est né ne compte pour rien[2], car les intérêts de la famille dans laquelle on entre diffèrent de ceux de la famille dont on est originaire. Ainsi l'étranger qui s'est affilié à une tribu oublie les liens de parenté et les sentiments qui l'avaient attaché à la sienne, et il devient effectivement un membre de la maison qui a voulu l'accueillir. Si le client ou le protégé compte plusieurs générations d'ancêtres attachés à cette maison, il participe à la noblesse de son patron, mais jamais au même degré que les membres-nés de la famille. Tel est le cas avec les clients et les serviteurs de toutes les familles souveraines; ils doivent leur noblesse à leur état de clients, aux emplois qu'ils remplissent auprès du prince et au nombre de leurs aïeux qui ont été au service[3] de cette maison. Voyez, par exemple, les Turcs qui étaient au service des Abbacides; voyez encore leurs devanciers, les Barmekides et les Beni-Noubakht (familles viziriennes)[4]. Attachés à une maison illustre, ils arrivèrent aux honneurs, à une considération réelle et à la gloire, parce qu'ils tenaient intimement à la dynastie régnante par les liens de la clientèle. Djafer le Barmekide, fils de Yahya Ibn Khaled, parvint au plus haut degré de la noblesse et de l'illustration, non pas à cause de son origine persane, mais parce qu'il était client du khalife (Haroun) er-Rechîd. C'est

[1] Littéral. « ils se revêtent de la même peau qu'eux. »

[2] Pour نافع, lisez بنافع.

[3] Pour ولايبها, lisez ولايتها.

[4] Pour نوبكت, lisez نوبخت. (Voy. ci-devant, p. 65.)

ainsi que, dans toutes les familles princières, les clients et les domestiques obtiennent la noblesse et la considération. S'ils appartiennent, par leur naissance, à une famille étrangère, ils s'empressent d'oublier leur origine[1], de la répudier[2], et de ne faire aucun cas ni de l'ancienneté de leur maison, ni de sa noblesse. Ce qu'ils apprécient, P. 247.
c'est l'espèce de parenté que l'état de client ou de protégé établit entre eux et leur nouvelle famille; ils savent que la parenté est l'élément essentiel de l'esprit de corps, et que les grandes maisons doivent à cet esprit leur consistance et leur illustration. Aussi la noblesse et la considération se communiquent du patron au client; l'édifice (de gloire) que le patron s'est érigé devient le leur. Une origine illustre ne sert de rien aux clients d'une maison souveraine; c'est à leur condition de clients, ou de protégés, ou d'élèves de la famille, qu'ils doivent tous leurs honneurs. Par leur origine[3] ils auraient pu jouir (dans leur pays) des avantages qui résultent de l'esprit de corps et de l'exercice du pouvoir; mais si cet esprit vient à s'éteindre, et s'ils entrent dans une autre famille en qualité de clients[4] ou de protégés, c'est de leur nouvelle famille qu'ils tirent leurs avantages, parce qu'elle a conservé son esprit de corps, tandis que l'ancienne a perdu le sien. Ces observations peuvent s'appliquer aux Barmekides : on sait qu'ils appartenaient à une famille persane chargée de l'intendance d'un des temples où l'on adorait le feu. Lorsqu'ils furent entrés dans la clientèle des Abbacides, personne ne tenait compte de leur noble origine, mais on leur témoignait la plus haute considération parce qu'ils étaient clients et protégés de la famille du khalife. (Nous venons d'indiquer quelle est la véritable noblesse); toute autre n'est qu'une vaine illusion capable d'égarer les esprits mal réglés. D'ailleurs les faits sont là pour montrer que nous avons raison. *Le plus noble d'entre vous aux yeux du Seigneur est celui qui le craint le plus.* (*Coran*, sour. XLIX, vers. 13.)

[1] Pour نسبة, lisez نسبه.
[2] Pour ملقى, lisez ملغى.
[3] Pour نسبة, lisez نسبه.
[4] Pour ولاه, lisez ولاوه

La noblesse atteint son point culminant[1] dans quatre générations.

Le monde formé des (quatre) éléments et ce qu'il renferme sont sujets à la corruption tant dans leur essence que dans leurs accidents[2]; aussi les choses et les êtres des diverses classes, tels que les minéraux, les plantes et tous les animaux, y compris l'homme, changent et se corrompent à vue d'œil. Il en est de même à l'égard des phénomènes que le monde offre à notre observation. Cela se voit
P. 248. surtout chez l'homme : les sciences, ainsi que les arts et toutes les choses de cette nature, naissent pour disparaître. La noblesse et l'illustration, simples accidents de la vie humaine, subissent inévitablement le même sort. Parmi les hommes, on n'en trouve pas un seul dont la noblesse remonte, à travers une série non interrompue d'ancêtres, jusqu'à Adam. Exceptons toutefois notre saint Prophète, qui avait reçu cette distinction comme une marque d'honneur et afin que la véritable noblesse fût conservée dans le monde[3]. L'état qui précède celui de la noblesse peut se désigner par le terme d'*exclusion;* cela veut dire : être placé en dehors du commandement et des honneurs, et être privé d'égards et de considération. Nous entendons par là que l'existence de la noblesse et de l'illustration est précédée de sa non-existence, ainsi que cela a lieu pour tout ce qui a un commencement. La noblesse parvient à son terme en passant par quatre générations successives, ainsi que nous allons l'expliquer. L'homme qui a fondé la gloire de sa famille sait bien par quels moyens il y est parvenu;

[1] Avant le mot الحسب, insérez نهاية. Le mot نهاية signifie *terme* ou *plus haut degré,* et *achèvement* ou *fin.* L'auteur n'a pas toujours distingué ces deux significations; aussi, dans les chapitres suivants, emploie-t-il les termes نهاية, غاية et كمال, tantôt dans le sens de *compléter, achever,* et tantôt dans celui de *finir, s'éteindre.* De là résulte que ses raisonnements portent quelquefois à faux.

[2] Les expressions لا من كذا ولا من كذا, et لا من حيث...... ولا من حيث...... signifient, chez Ibn Khaldoun, *tant en ceci qu'en cela,* ou *non-seulement en ceci, mais en cela.* Dans la page 367 du texte arabe, vers la fin, se trouve encore un exemple de cet emploi assez singulier des mots لا من ولا من.

[3] A la place de الشرفية, les mss. A. C et l'édition de Boulac portent السرّ فيه, « *le secret* qui était *en lui:* » La leçon de l'édition de Paris est certainement la bonne.

aussi conserve-t-il toujours intactes les qualités qui lui ont procuré l'illustration et qui la maintiennent. Son fils, auquel il remet le pouvoir, a déjà appris de lui comment il doit se conduire; mais il ne le sait pas d'une manière complète; celui qui entend raconter un fait ne le comprend pas aussi bien que le témoin oculaire. Le petit-fils succède au commandement et se borne à marcher sur les traces de son prédécesseur et à le prendre pour modèle unique; mais il ne fait pas les choses aussi bien que lui; le simple imitateur reste toujours au-dessous de celui qui travaille sérieusement. L'arrière petit-fils succède à son tour et s'arrête tout à fait dans la voie suivie par ses aïeux; il ne conserve plus rien de ces nobles qualités qui avaient servi à fonder l'illustration de la famille; il ose même les mépriser, et il s'imagine que ses aïeux s'étaient élevés à la gloire sans se donner la moindre peine et sans faire le moindre effort. Se figurant que, par le seul fait de leur naissance, ils avaient possédé la puissance de tout temps et de toute nécessité, il se laisse tromper par le respect qu'on lui témoigne, et ne veut pas concevoir que sa famille soit arrivée au pouvoir par son esprit de corps et par ses nobles qualités. Ne sachant pas quelle est l'origine de la grandeur de ses aïeux, il en méconnaît les véritables causes, et croit que le pouvoir leur était venu par droit de naissance; aussi se met-il bien au-dessus[1] des guerriers dont l'es- P. 249.
prit de corps soutient encore la dynastie. Habitué, dès son enfance, à leur donner des ordres, il demeure convaincu de sa supériorité et il ne se doute pas que leur obéissance ait eu pour cause les grandes qualités au moyen desquelles ses prédécesseurs avaient dompté tous les esprits et gagné tous les cœurs. Ses troupes, indisposées par le peu de considération qu'il leur montre, commencent par lui manquer de respect; ensuite elles lui témoigent du mépris; puis elles le remplacent par un nouveau chef, pris dans une autre branche de la même famille. Elles montrent par là que la famille dominante impose toujours par son esprit de corps[2], fait que nous avons déjà signalé;

[1] Pour فيرباء, lisez فيربأُ. — [2] Pour بعصبيتهم, lisez لعصبيتهم.

mais l'individu qu'elles choisissent est celui dont le caractère leur convient le plus. Dès lors la branche favorisée de la famille prospère rapidement, pendant que l'autre se flétrit et perd tout son éclat[1]. Cela arrive dans toutes les dynasties, dans les familles qui gouvernent des tribus, dans celles dont les chefs occupent de grands commandements et chez tous les peuples dont l'esprit de corps est bien prononcé. Quant aux familles établies dans les villes, elles tombent dans la décadence et leurs familles collatérales les remplacent. *Si Dieu voulait, il vous ferait disparaître et amènerait* (*pour vous remplacer*) *une nouvelle génération; pour lui, cela ne serait aucunement difficile.* (*Coran*, sour. IV, vers. 132.)

La thèse que la noblesse d'une famille demeure pendant quatre générations est généralement vraie; quoique des maisons soient tombées en décadence et aient disparu avant d'avoir eu des rejetons du quatrième degré; d'autres en ont du cinquième ou du sixième degré, mais elles sont déjà en décadence et sur le point de s'éteindre. On a posé la condition de quatre générations, parce que ce nombre comprend le fondateur, le conservateur, l'imitateur et le destructeur, et qu'en effet il ne saurait être moindre. Dans les éloges et les panégyriques, on trouve encore ce nombre de quatre employé pour désigner le plus haut degré de la noblesse d'une famille : notre saint Prophète a dit : « Le noble, fils de noble, fils de noble, fils de noble, c'est Joseph, fils de Jacob, fils d'Isaac, fils d'Abraham. » Cette parole indique clairement que Joseph avait atteint au point le plus élevé[2]
P. 250. de la noblesse. Dans le Pentateuque se trouve un passage qui signifie : « Moi, ton Seigneur, je suis puissant[3] et jaloux; je me venge des péchés des pères en punissant les enfants jusqu'à la troisième et la

[1] Littéral. « l'édifice de sa maison (c'est-à-dire de sa gloire) s'écroule. »

[2] Pour بلغ فى, lisez بلغ الغاية من.

[3] Pour طابق, lisez طايق. L'équivalent de ce mot ne se trouve pas dans le texte hébraïque du verset cité par Ibn Khaldoun. Il manque aussi dans le texte samaritain, dans la version des Septante, dans la traduction arabe de Saadias, dans la traduction arabe d'Alexandrie, dans la traduction arabe du Pentateuque publiée par Erpenius, et dans trois autres traductions arabes dont on trouve des exemplaires dans la Bibliothèque impériale. Il n'y a que la

quatrième génération[1]. » Cela démontre aussi que, dans la généalogie d'une famille, quatre générations suffisent pour en achever la noblesse et la considération. Nous lisons dans le chapitre du *Kitab el-Aghani* où se trouve l'histoire d'Owaïf el-Caouafi[2], que Kisra (Nouschirwan) demanda à Noman (son phylarque arabe) si, parmi les tribus arabes, il y en avait qui surpassassent les autres en illustration? Cet officier ayant répondu affirmativement, le roi voulut savoir en quoi consistait cette illustration. Noman lui répondit en ces termes : « La tribu est déjà noble qui a eu successivement pour chefs le père, le fils et le petit-fils; si le commandement passe ensuite à l'arrière-petit-fils, rien ne manque à l'illustration de cette tribu. » Or c'était de sa propre tribu et de sa propre famille qu'il voulait parler. Le roi, ayant ordonné des recherches, apprit que les seules familles jouissant de cet avantage étaient celle de Hodeïfa Ibn Bedr el-Fezari, de la tribu de Caïs; celle de Hadjeb Ibn Zorara, de la tribu de Temîm; celle de Dou 'l-Djeddeïn, famille cheïbanide, et celle d'El-Achâth Ibn Caïs, de la tribu de Kinda. Kisra fit venir ces chefs, avec tous ceux qui en dépendaient, et chargea une assemblée de juges d'apprécier leurs droits. Hodeïfa s'y présenta d'abord; El-Achâth vint ensuite, vu sa parenté avec Noman; après lui on introduisit successivement Bestam Ibn Caïs le Cheïbanide, Hadjeb Ibn Zerara et Caïs Ibn Acem. Tous ces chefs prononcèrent des discours d'un style très-élégant, et le roi déclara que chacun d'eux était un véritable seigneur, digne de la position qu'il occupait. L'illustration de ces familles devint proverbiale parmi les Arabes, et ne le céda qu'à celle des Beni-Hachem[3].

Vulgate qui le donne. Cela me fait croire qu'Ibn Khaldoun avait entre les mains une traduction arabe du Pentateuque faite sur le texte même de la Vulgate.

[1] *Exode*, xx, 5.

[2] Aouf, fils de Moaouîa, fils de Hisn, appartenait à une des plus nobles familles de l'Arabie, puisqu'il comptait au nombre de ses aïeux un chef très-renommé, Hodeïfa Ibn Bedr el-Fezari. On lui donna le sobriquet d'*Owaïf el-Caouafi*, c'est-à-dire, *le petit Aouf aux rimes*, parce qu'il s'était vanté, dans un de ses poëmes, de bien trouver les rimes. Il était contemporain du célèbre El-Haddjadj.

[3] La famille dont Mohammed faisait partie. Hachem était son bisaïeul.

On ajouta à cette liste les Beni-Diyan, famille qui formait une branche de la grande tribu yéménite dont l'aïeul était d'El-Hareth[1] Ibn Kâb. De toutes ces indications il résulte que quatre générations achèvent la noblesse d'une famille. Au reste, Dieu le sait!

P. 251. Les tribus à demi sauvages sont plus capables d'effectuer des conquêtes que[2] les autres peuples.

Puisque la vie du désert inspire le courage, ainsi que nous l'avons dit dans notre troisième discours préliminaire[3], les peuples à demi sauvages doivent être plus braves que les autres. En effet, ils possèdent tous les moyens qu'il faut employer lorsqu'il s'agit de faire des conquêtes et de dépouiller les autres peuples. Le caractère de chaque tribu (nomade) varie cependant avec le temps. Quand ces tribus s'établissent dans les territoires fertiles des hauts plateaux et qu'elles s'habituent[4] à l'abondance et au bien-être que ces contrées leur offrent, alors leur courage s'affaiblit autant que leur férocité et la grossièreté de mœurs qu'ils avaient contractée dans le désert. Comparez les animaux sauvages avec les animaux domestiques[5]; voyez comment les bœufs sauvages et les onagres perdent leur caractère farouche et violent lorsqu'ils se sont accoutumés à la société des hommes et à une nourriture abondante. Ce changement se manifeste jusque dans leur allure et dans leur pelage. Les peuples sauvages changent également de caractère lorsqu'ils sont apprivoisés par un état de civilisation plus avancé. Cela est dans la disposition et dans la nature de l'homme; il se laisse plier à tout par la puissance de l'habitude. Les conquêtes ne s'effectuent que par l'audace et la bravoure; donc tout peuple habitué à la vie nomade et à la rudesse de mœurs qui se contracte dans le désert pourra vaincre facilement un autre peuple plus civilisé, bien que celui-ci soit aussi nombreux que lui et aussi

[1] Pour الحرث, lisez الحارث.

[2] Pour من, lisez ممن.

[3] Cette indication n'est pas exacte; l'auteur a, sans doute, voulu renvoyer au v[e] chapitre de la seconde section, p. 263 de ce volume.

[4] Pour وتبنكوا, lisez وتفنكوا.

[5] Pour فى دواجن, lisez بدواجن.

fort par l'esprit de corps. Voyez ce qui est arrivé aux tribus (arabes) descendues de Moder, lorsqu'elles eurent affaire aux Himyarites et aux Kehlanites[1], peuples qui étaient parvenus, avant elles, à fonder des royaumes et à vivre dans l'abondance. Voyez comment elles domptèrent les Rebîah, établis sur les riches plateaux de l'Irac : restées dans leurs déserts, pendant que les Rebîah et d'autres peuples étaient allés jouir de l'aisance dans ces régions fortunées, elles les attaquèrent P. 252.
plus tard avec une vigueur que la vie nomade seule pouvait communiquer[2], et les dépouillèrent de toutes leurs possessions. La même chose arriva aux Beni-Taï, aux Beni-Amer Ibn Sâsâa et, plus tard, aux Beni-Soleïm Ibn Mansour. Lors du départ des Modérites et des tribus du Yémen, ils se tinrent dans leurs déserts et n'eurent aucune part aux avantages temporels que ces peuples avaient acquis (par leurs conquêtes). La vie du désert leur conserva l'esprit de corps et les garantit contre l'influence débilitante du luxe; aussi devinrent-ils plus puissants que les Modérites et leur enlevèrent-ils l'autorité[3]. Toute tribu arabe qui jouit du bien-être et de l'aisance à l'exclusion des autres tribus subit le même sort. Que les deux partis soient égaux par le nombre et par la force, celui qui est plus habitué à la vie nomade[4] remportera la victoire. *Cela est dans les voies de Dieu envers ses créatures.*

L'esprit de corps aboutit à l'acquisition de la souveraineté.

Nous avons déjà dit qu'au moyen de l'esprit de corps les hommes peuvent se protéger mutuellement, repousser leurs ennemis, venger leurs injures et accomplir les projets vers lesquels ils dirigent leurs efforts réunis. Chaque société d'hommes, avons-nous dit, a besoin d'un chef pour y maintenir l'ordre et pour empêcher les uns d'atta-

[1] Il s'agit de la conquête du Yémen par les tribus modérites, l'an XI de l'hégire.

[2] Littéral. « la vie nomade avait aiguisé leur tranchant pour conquérir. »

[3] D'abord en Arabie, où ils s'étaient attachés au parti des Carmats; puis en Mauritanie. Dans l'*Histoire des Berbers*, t. I de la traduction, l'auteur a consacré plusieurs chapitres à ces tribus.

[4] Je lis التبدّى.

quer les autres. La nécessité d'un tel modérateur résulte de la nature même de l'espèce humaine. Ce chef doit avoir un fort parti qui le soutienne, autrement il n'aurait pas la force de maîtriser les esprits. La domination qu'il exerce, c'est la souveraineté, autorité bien supérieure à celle d'un chef de tribu, puisque celui-ci ne possède qu'une puissance morale : il peut entraîner les siens, mais il n'a pas le pouvoir de les contraindre à exécuter ses ordres. Le souverain domine sur ses sujets et les oblige à respecter ses volontés par la force dont
P. 253. il dispose. Si le chef d'un peuple réussit à se faire obéir quand il donne des ordres, il entre dans la voie de la domination et de l'emploi de la contrainte, voie qu'il ne quitte plus, tant le pouvoir a d'attraits pour les âmes. Afin d'arriver à son but, il s'appuie sur le même corps de dépendants à l'aide duquel il s'était assuré l'obéissance de son peuple. La souveraineté est donc le terme auquel aboutit l'esprit de corps. Dans une tribu composée de plusieurs[1] grandes familles, ayant chacune ses intérêts particuliers, il faut qu'une d'elles l'emporte sur toutes les autres par son esprit de corps et les réunisse en un seul faisceau. Alors la tribu elle-même ne forme qu'un seul parti. Sans cela la désunion se met dans la communauté, et de là résultent des contestations et des querelles intestines : *Si Dieu ne contenait*[2] *pas les hommes les uns par les autres, certes la terre serait perdue.* (*Coran*, sour. II, vers. 252.) Un peuple que son chef est parvenu à dompter en se servant de l'influence du parti qui le soutient, ce peuple se laisse porter, par un mouvement naturel, à dominer sur les gens qui lui sont étrangers et qui ont aussi leur esprit de corps. Si le peuple qu'il veut attaquer lui est égal en force et en moyens de résistance, ils demeurent rivaux et antagonistes l'un de l'autre, et chacun[3] reste maître de son territoire. Cela a lieu pour toutes les tribus et pour tous les peuples du monde. La tribu qui parvient à en dompter une autre ou à s'en faire obéir, l'absorbe dans son sein et augmente ainsi ses propres forces. Alors elle vise à un but plus élevé et, dans sa car-

[1] Variante : مفترقة. — [2] Le Coran porte دفع, mais Nafê, un des célèbres *lecteurs* du Coran, lisait دفاع, comme l'a fait notre auteur. — [3] Pour منها, lisez منهما.

rière de conquêtes et de domination, elle arrive à un degré de puissance qui le met en état de lutter contre la dynastie régnante. Si cette dynastie commence à tomber en décadence et ne peut plus compter sur le dévouement des chefs du parti qui la soutient, elle succombe dans la lutte et abandonne au vainqueur la possession de l'empire. Si cette tribu, après avoir acquis toute sa force, se trouve en face d'une dynastie qui ne ressent pas encore les atteintes de la caducité et qui a besoin de s'appuyer sur des gens qui ont de l'esprit de corps, elle entre au service de cette famille et l'aide dans P. 254.
toutes ses entreprises. Alors se forme, au-dessous du pouvoir souverain, un nouveau pouvoir. Voyez, par exemple, les troupes turques qui étaient au service de la dynastie abbacide; voyez les Sanhadja et les Zenata[1], qui luttèrent contre les Ketama (principaux soutiens de la dynastie fatemide); voyez encore les Beni-Hamdan (souverains d'Alep), qui combattirent également les rois chîïtes, c'est-à-dire les Alides (Fatemides de l'Égypte) et les Abbacides[2] (de Baghdad). Tout cela démontre que l'action de l'esprit de corps aboutit à la conquête d'un empire. La tribu chez laquelle ce sentiment domine s'empare de l'autorité souveraine, soit par la voie de la conquête, soit en se mettant au service de la dynastie régnante. Cela dépend de l'état des choses à cette époque. Si une tribu, devenue forte, trouve des obstacles qui l'empêchent d'arriver à son but, ce qui peut avoir lieu, ainsi que nous allons l'indiquer, elle doit rester dans la position qu'elle occupait, et attendre jusqu'à ce que Dieu veuille accomplir ses volontés.

[1] Les Zîrides ou Badicides, famille sanhadjienne à laquelle les Fatemides avaient confié le gouvernement de l'Ifrikiya, finirent par se rendre indépendants. Mouça Ibn Abi'l-Afiâ, émir des Miknêça, tribu zenatienne, fut nommé gouverneur de Fez et du Maghreb occidental par les Fatemides; mais, quelques années plus tard, il embrassa le parti des Oméiades espagnols. Les Beni-Khazer, famille d'une autre tribu zenatienne, les Maghraoua, se révoltèrent aussi contre les Fatemides.

[2] J'ai déjà expliqué (page 28, note 2) pourquoi Ibn Khaldoun a rangé les Abbacides parmi les Chîïtes.

Une tribu qui se livre aux jouissances du luxe se crée des obstacles qui l'empêchent d'arriver à l'empire.

Une tribu qui s'est acquis une certaine puissance par son esprit de corps parvient toujours à un degré d'aisance qui correspond au progrès de son autorité. S'étant placée au niveau des peuples qui vivent dans l'aisance, elle jouit comme eux des commodités de la vie; elle entre au service de l'empire, et, plus elle devient puissante, plus elle se procure de jouissances matérielles. Si la dynastie régnante est assez forte pour ôter à ces gens l'espoir de lui arracher le pouvoir où d'y participer, ils se résignent à en subir l'autorité, se contentant des faveurs que le gouvernement leur accorde et d'une certaine portion des impôts qu'il veut bien leur concéder. Dès lors ils ne conservent plus la moindre pensée de lutter contre la dynastie ou de chercher des moyens pour la renverser. Leur seule préoccupation est de se maintenir dans l'aisance, de gagner de l'argent et de me-
P. 255. ner une vie agréable et tranquille à l'ombre de la dynastie. Ils affectent alors les allures de la grandeur, se bâtissant des palais et s'habillant des étoffes les plus riches, dont ils font une grande provision[1]. À mesure qu'ils voient augmenter leurs richesses et leur bien-être, ils recherchent le luxe avec plus d'ardeur et se livrent plus volontiers aux jouissances que la fortune amène à sa suite. De cette manière ils perdent les habitudes austères de la vie nomade; ils ne conservent plus ni l'esprit de tribu, ni la bravoure qui les distinguait autrefois; ils ne pensent qu'à jouir des biens dont Dieu les a comblés. Leurs enfants et leurs petits-enfants grandissent au sein de l'opulence. Trop fiers pour se servir eux-mêmes et pour s'occuper de leurs propres affaires, ils dédaignent tout travail qui pourrait entretenir chez eux l'esprit de tribu. Cet état de nonchalance devient pour eux une seconde nature, qui se transmet à la nouvelle génération, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'esprit de corps s'éteigne chez eux et annonce ainsi leur ruine. Plus ils s'abandonnent aux habitudes du luxe, plus

[1] Avant le mot الاستكثار, insérez la conjonction و.

ils se voient éloignés de la puissance souveraine et plus ils se rapprochent de leur perte. En effet, le luxe et ses jouissances amortissent complétement cet esprit de corps qui conduit à la souveraineté; la tribu qui l'a perdu n'a plus la force d'attaquer ses voisins; elle ne sait pas même se défendre ni protéger ses amis; aussi devient-elle la proie de quelque autre peuple. Tout cela démontre que le luxe, s'étant introduit dans une tribu, l'empêchera de fonder un empire. *Dieu accorde la souveraineté à qui il veut.* (*Coran*, sour. II, vers. 248.)

Une tribu qui a vécu dans l'avilissement et dans la servitude est incapable de fonder un empire.

L'avilissement et la servitude brisent l'énergie d'une tribu et son esprit de corps. Cet état de dégradation indique même que, chez elle, cet esprit n'existe plus. Ne pouvant sortir de son avilissement, elle n'a plus le courage de se défendre; aussi, à plus forte raison, P. 256.
est-elle incapable de résister à ses ennemis ou de les attaquer. Voyez la lâcheté montrée par les Israélites quand le saint prophète Moïse les appela à la conquête de la Syrie et leur annonça que le Seigneur avait écrit d'avance le succès de leurs armes; ils lui répondirent : *C'est un peuple de géants qui habite ce pays, et nous n'y entrerons pas jusqu'à ce qu'il en sorte.* (*Coran*, sour. V, vers. 25 et suivant.) Ils voulaient dire : « Jusqu'à ce que Dieu les en fasse sortir par un coup de sa puissance et sans que nous soyons obligés d'y contribuer; ce sera là un de tes grands miracles, ô Moïse! » Plus il les implora, plus ils s'obstinèrent dans leur désobéissance : « Va-t'en, lui dirent-ils, toi et ton Seigneur, et combattez (pour nous). » (*Coran*, sour. V, vers. 27.) Pour s'exprimer de la sorte, ces gens-là ont dû bien sentir leur propre faiblesse et reconnaître qu'ils étaient incapables d'attaquer un ennemi ou de lui résister. C'est ce que le passage du Coran nous donne à entendre, ainsi que les explications traditionnelles que les commentateurs ont recueillies. Cette lâcheté était le résultat de la vie de servitude que ce peuple avait menée pendant des

siècles; il était resté assez longtemps sous la domination des Égyptiens pour perdre complétement tout esprit de corps. D'ailleurs il ne croyait pas sincèrement à sa religion : lorsque Moïse annonça aux Juifs que la Syrie devait leur appartenir, ainsi que le royaume des Amalécites, dont la capitale se nommait Jéricho; que ce peuple leur serait livré comme une proie d'après l'ordre de Dieu, ils reculèrent devant l'entreprise, étant intimement convaincus qu'après avoir passé leur vie dans les humiliations, ils seraient incapables d'attaquer un ennemi. Ils osèrent même se moquer des paroles de leur prophète et résister à ses ordres; aussi Dieu leur infligea la peine de *l'égarement,* c'est-à-dire qu'il les fit rester pendant quarante ans dans le désert qui sépare l'Égypte de la Syrie (voyez le Coran, sour. v, vers. 29). Il leur fut impossible, pendant ce temps, de se retirer dans une ville ou de s'arrêter dans un lieu habité, parce qu'ils avaient d'un côté le pouvoir des Amalécites en Syrie, et de l'autre celui des Coptes de l'Égypte, et qu'ils étaient, selon leur propre déclaration, incapables de les combattre. Les versets que nous venons de citer ont une portée
P. 257. qui est facile à comprendre : la peine de l'égarement avait pour but d'anéantir toute la population qui s'était soustraite à l'oppression et aux humiliations dont on l'avait abreuvée dans la terre d'Égypte, population sans énergie, qui s'était résignée à la dégradation et qui avait perdu le sentiment de l'indépendance. Pour remplacer cette génération, il en fallait une autre, élevée dans le désert, qui n'eût jamais subi des humiliations et qui ignorât la domination d'une dynastie étrangère et la puissance du despotisme. Par cette disposition de la Providence, un nouvel esprit de corps naquit chez les Israélites et les mit à même d'attaquer et de vaincre. Tout cela fait voir que, pour laisser éteindre une génération et la remplacer par une autre, il faut au moins une période de quarante ans. Gloire à l'Être savant et sage ! Ce que nous venons d'exposer fournit une preuve évidente de l'extrême importance qu'il faut attacher à l'esprit de corps : c'est le sentiment qui porte à résister, à repousser l'ennemi, à protéger ses amis, à venger ses injures. Le peuple qui en est dépourvu ne

saurait rien faire qui vaille. A ce chapitre se rattache naturellement celui qui suit :

Une tribu s'avilit qui consent à payer des impôts et des contributions.

Une tribu ne consent jamais à payer des impôts tant qu'elle ne se résigne pas aux humiliations. Les impôts et les contributions sont un fardeau déshonorant, qui répugne aux esprits fiers. Tout peuple qui aime mieux payer un tribut que d'affronter la mort a beaucoup perdu de cet esprit de corps qui porte à combattre ses ennemis et à faire valoir ses droits. Si cet esprit est trop faible pour lutter contre l'oppression, comment pourra-t-il entraîner la tribu à résister aux attaques et à venger ses injures? Un tel peuple s'est déjà résigné à la dégradation; et cela suffit, ainsi que nous l'avons fait observer, pour l'empêcher (de fonder un empire). Nous lisons dans *le Sahîh* (d'El-Bokhari), au chapitre de l'agriculture, que le Prophète, ayant vu un soc de charrue dans une maison appartenant à un de ses partisans P. 258.
médinois, prononça ces paroles : « Ces choses n'entrent pas dans une maison sans que l'avilissement n'entre dans les âmes de ceux qui l'habitent. » Cela prouve clairement que les impôts dégradent les peuples[1]. Ajoutons que cette humiliation amène avec elle les habitudes de fraude et de tromperie qui naissent sous une puissance coercitive. Nous lisons dans *le Sahîh* que le Prophète s'écria : « Dieu nous préserve des impôts! » On lui demanda pourquoi il faisait cette prière, et il répondit : « L'homme qui paye un impôt[2] parle et dit des mensonges; il promet pour ne pas tenir. » Toutes les fois que vous verrez une tribu soumise à l'impôt et portant le collier de la servitude, soyez assuré qu'elle ne parviendra jamais à fonder un empire. Les indications qui précèdent suffiront pour réfuter l'assertion que

[1] Selon l'auteur du *Mishkat el-Masabîh* (traduction anglaise du capitaine Matthews, vol. II, page 49), le Prophète s'exprima ainsi afin de pousser ses partisans à combattre pour la foi, et de les empêcher de s'adonner, par lâcheté, aux travaux agricoles. Voyez du reste les *Prolégomènes*, texte arabe, 2e partie, p. 296.

[2] Pour ان الرجل حدث, lisez ان الرجل اذا غرم حدث.

les Zenata du Maghreb étaient un peuple de pasteurs (*chaouïa*) qui payait l'impôt à la dynastie régnante. C'est là une erreur dont la fausseté saute aux yeux. Si ce peuple avait été tributaire, jamais il n'aurait réussi[1] à porter ses chefs au trône ni à fonder un empire. Considérez les paroles[2] que Chehrberaz, roi d'El-Bab, adressa au général Abd-er-Rahman Ibn Rebîah, qui était venu pour l'attaquer[3]. Après s'être engagé à le servir moyennant une amnistie pour son peuple, il lui dit : « Dès aujourd'hui, je suis un des vôtres; je vous donne la main; nos sentiments[4] seront désormais identiques avec les vôtres. Soyez le bien-venu, et que la bénédiction de Dieu repose sur nous et sur vous! Au lieu de capitation, nous vous donnerons l'appui de nos armes et notre concours dévoué. Ne nous soumettez pas à l'humiliation de payer un impôt; vous nous ôteriez la force de combattre vos ennemis. » Les observations que nous venons de présenter suffiront au lecteur intelligent.

P. 259. Celui qui cherche à se distinguer par de nobles qualités montre qu'il est capable de régner. Sans vertus on ne parvient jamais au pouvoir.

Nous avons dit que la souveraineté est pour l'homme une institution naturelle, parce qu'elle est conforme à la nature de la société humaine. L'homme est porté plutôt vers le bien que vers le mal; cela tient à la disposition qui lui est innée et à l'influence de ses facultés rationnelles et intellectuelles. Ses mauvaises qualités dérivent[5] de sa nature animale; mais, en tant qu'homme, il est porté vers le bien.

[1] Pour استثبت, lisez استتبّ.

[2] Pour انظر فى هذا مقالة, lisez انظر فيما قاله.

[3] Dans l'histoire du règne d'Omar, le second khalife, notre auteur dit quelques mots de la conquête d'El-Bab (Derbend). Le nom du prince qui gouvernait cette forteresse y est écrit *Chehrbar*. Dans le dictionnaire géographique de Yacout, à l'article الباب, on lit *Chehryar*. Selon Ibn el-Athîr, dans ses *Annales*, la ville d'El-Bab capitula l'an 22 de l'hégire (643 de J. C.). Yacout donne l'an 19 comme la date de cet événement. Abd-er-Rahman Ibn Rebîah commandait alors l'avant-garde de l'armée musulmane; Soraca Ibn Amr en était le général en chef.

[4] Pour وصفوى, lisez وصغوى.

[5] Pour البشر, lisez الشرّ.

C'est en sa qualité d'homme, et non pas en celle d'animal, qu'il peut exercer le commandement et la souveraineté. Or les belles qualités qui existent dans l'homme ont[1] un grand rapport à la faculté de gouverner et d'administrer, car il y a une relation intime entre le bien et le droit de commander. Nous avons déjà mentionné que la gloire et la puissance[2], pour être réelles, doivent avoir l'esprit de tribu et de famille pour racine et les nobles qualités pour branches, servant à les rendre parfaites. Or, puisque la souveraineté est le terme auquel aboutit l'esprit de corps[3], elle est aussi le terme où s'arrêtent les influences secondaires, c'est-à-dire, les nobles qualités qui servent à le compléter. Sans ces qualités complémentaires, l'esprit de corps serait comme l'homme à qui on aurait coupé les bras et les jambes, ou qui paraîtrait au milieu du peuple dans un état de nudité complète. Une maison illustre qui conserverait son esprit de corps sans se distinguer par des qualités louables ne jouirait d'aucune considération; jugez donc ce qui en serait d'une famille semblable qui exercerait la souveraineté, but auquel la puissance et la renommée l'auraient conduite.

D'ailleurs le commandement et la souveraineté ont[4] été institués pour la protection des hommes, pour représenter sur la terre l'autorité de Dieu, et pour exécuter ses ordonnances. Or le Seigneur, dans toutes ses décisions, a en vue le bien de ses créatures et leur bonheur, fait dont la loi divine est une preuve suffisante. Les déci- P. 260.
sions qui amènent le mal proviennent de l'ignorance et du démon, qui cherche toujours à contrarier la puissance et les desseins de la Providence. C'est Dieu qui est l'auteur, non-seulement du bien, mais du mal, et qui les répartit selon sa volonté; aucun agent n'existe, excepté lui[5]. Un homme qui possède un parti assez fort pour lui assurer la puissance et qui déploie les vertus requises dans les individus

[1] Pour وهى, lisez هى.

[2] Dans cette section, l'auteur emploie le mot مجد dans le sens de *puissance, autorité.*

[3] Pour العصبية, lisez للعصبية.

[4] Pour هو, lisez هى.

[5] Voy. ci-devant, p. 189, note 2.

qui ont à gouverner les autres selon les lois de Dieu, cet homme est tout à fait digne de représenter la Providence sur la terre et de veiller au bonheur des mortels. L'argument que nous présentons ici est meilleur que le précédent et s'offre sous une forme plus claire.

De ce que nous venons d'exposer, il résulte que, si un homme a pour soutien un parti très-puissant, les nobles qualités dont il donnera des preuves témoigneront de son aptitude à fonder un empire. Si nous examinons l'histoire des chefs de parti qui ont subjugué des peuples et conquis des royaumes, nous trouverons toujours chez eux le désir de s'illustrer par les qualités les plus honorables. Ils se montrent généreux; pleins d'indulgence pour les fautes d'autrui; toujours prêts à soutenir les faibles, à bien accueillir leurs hôtes, à soulager les opprimés et à procurer (aux pauvres) ce qui (leur) manque[1]; patients dans l'adversité; fidèles à leurs promesses; prodigues d'argent pour la défense de leur honneur et pour la gloire de la religion; pleins d'égards et de considération pour les savants (*uléma*), qui sont les soutiens de la foi; se réglant, dans leur conduite[2], d'après les prescriptions de ces docteurs; plaçant une grande confiance dans les hommes religieux et croyant que la présence des dévôts et leurs prières portent bonheur; pleins de modestie en la présence des vieillards, les traitant avec un profond respect; toujours prêts à satisfaire aux réclamations, à rendre justice aux faibles, même à ceux qui auraient à se plaindre d'eux; prodiguant leur argent pour le soulagement des malheureux; écoutant les supplications des opprimés; se conformant aux prescriptions de la loi divine; remplissant tous les devoirs de la religion, qu'ils soutiennent de toutes les manières; s'abstenant de la
P. 261. fraude, des ruses, des perfidies et des actes de mauvaise foi. (A ce tableau) nous pourrions ajouter encore d'autres traits. On reconnaît à cette description des hommes faits pour commander, non-seulement à leur propre peuple, mais au monde. Cette disposition heureuse leur vient de la part de Dieu et se règle d'après la force de leur patrio-

[1] Variante : المعدم, leçon que nous avons adoptée.

[2] Littéral. « faisant et s'abstenant. »

tisme et l'étendue de leur ambition. La souveraineté ne leur arrive pas par hasard ou par un jeu de la fortune; de tous les biens et de toutes les dignités, elle seule convient le mieux à l'esprit qui les anime. Cela montre que Dieu leur avait destiné l'empire et les y avait conduits. D'un autre côté, lorsque Dieu veut renverser un empire, il porte les chefs à commettre des actes blâmables, à contracter des qualités ignobles et à suivre le sentier de l'erreur. Alors la dynastie régnante perd toutes les vertus qui l'avaient rendue digne du commandement; elle tombe en décadence et finit par perdre l'empire. Une autre famille la remplace dans l'exercice du pouvoir et rappelle, par sa présence, que Dieu avait enlevé, à ceux qui gouvernaient auparavant, l'empire et les biens qu'il avait daigné leur accorder: « Et lorsque nous voulûmes détruire une cité, nous adressâmes nos ordres à ceux qui y vivaient dans le luxe, et ils s'empressèrent d'y commettre des abominations; ainsi se trouva justifiée notre sentence, et nous détruisîmes la ville de fond en comble. » (*Coran*, sour. XVII, vers. 17.) Si le lecteur veut en chercher des exemples dans l'histoire des peuples anciens, il trouvera de quoi démontrer l'exactitude de nos assertions. « Dieu crée ce qui lui plaît et il choisit (à son gré). » (*Coran*, sour. XXVIII, vers. 68.) Les qualités qui donnent la perfection (au caractère d'un homme), et que les tribus douées d'esprit de corps recherchent dans un chef, se laissent reconnaître aux égards dont il honore les savants, les hommes saints, les descendants du Prophète, les personnes respectables, les négociants des diverses classes et les étrangers, dont il traite chacun selon ses mérites. C'est donc par un sentiment naturel que les familles et les tribus animées de cet esprit s'empressent d'honorer les gens qui les égalent en noblesse ou qui rivalisent avec elles par la puissance de leur famille et par l'étendue de leur renommée. Ces té- P. 262.
moignages de respect s'accordent, en général, par le désir de s'illustrer, ou par la crainte d'offenser la famille de la personne qu'on vient d'accueillir, ou bien dans l'espoir de recevoir d'elle un traitement aussi bienveillant dans une autre occasion.

Quant aux personnes qui n'ont pas une puissante famille pour se faire respecter, et desquelles on ne peut espérer aucun avantage pour soi, elles doivent évidemment tout traitement honorable à l'amour-propre de la famille qui les accueille : elle veut se faire une belle réputation, montrer qu'elle possède les qualités les plus parfaites et se rapprocher davantage (de son but), la domination universelle. Avoir des égards pour ses égaux et ses compétiteurs est un devoir pour celui qui veut régler les rapports qui existent entre les autres tribus et la sienne[1]. Honorer les étrangers qu'on reçoit et qui se distinguent par leur mérite et par leurs talents indique qu'on possède tout ce qu'il faut[2] pour régner sur une grande nation. Un chef puissant traite avec bonté les hommes distingués par la sainteté de leur vie, parce qu'il veut montrer son respect pour la religion; il reçoit avec honneur les savants docteurs, parce qu'il a besoin d'apprendre de leur bouche les prescriptions de la loi; il fait un bon accueil aux négociants pour les encourager et pour faire jouir le peuple des avantages que procure le commerce; il protége les étrangers par générosité, ou parce qu'il a des motifs pour les attirer; enfin il traite tous les hommes selon les règles de l'équité, c'est-à-dire, avec justice. La tribu qui, par esprit de corps, agit de la sorte, se montre digne d'exercer une domination étendue, c'est-à-dire, l'autorité souveraine. Dieu a permis que les nobles qualités des tribus se manifestassent par ces signes extérieurs; aussi, quand il veut enlever à un peuple la puissance et l'empire, il commence par lui faire perdre l'envie d'honorer les personnes appartenant aux classes que nous venons de signaler. Toutes les fois qu'on verra un peuple répudier cette noble habitude, on peut être assuré que ses bonnes qualités commencent à disparaître et l'on doit s'attendre à la chute de son empire. « Quand Dieu veut du mal à un peuple, rien ne pourra l'empêcher. » (*Coran*, sour. XIII, vers. 12.)

[1] Pour قبيلة, lisez قبيله. — [2] Pour كما, lisez كمال.

Les peuples les moins civilisés font les conquêtes les plus étendues. P. 263.

Nous avons déjà dit que les nations à demi sauvages ont tout ce qu'il faut pour conquérir et pour dominer. Ces peuples parviennent à soumettre les autres, parce qu'ils sont assez forts pour leur faire la guerre et que le reste des hommes les regarde comme des bêtes féroces. Tels sont les Arabes, les Zénata et les gens qui mènent le même genre de vie, savoir, les Kurdes, les Turcomans et les tribus voilées (les Almoravides) de la grande famille sanhadjienne. Ces races peu civilisées, ne possédant pas un territoire où elles puissent vivre dans l'abondance, n'ont rien qui les attache à leur pays natal; aussi toutes les contrées, toutes les régions leur paraissent également bonnes. Ne se contentant pas de commander chez elles et de dominer sur les peuples voisins, elles franchissent les limites de leur territoire, afin d'envahir les pays lointains et d'en subjuguer les habitants. Que le lecteur se rappelle l'anecdote du khalife Omar. Aussitôt qu'il fut proclamé chef des musulmans, il se leva pour haranguer l'assemblée et pousser les vrais croyants à entreprendre la conquête de l'Irac. « Le Hidjaz, leur disait-il, n'est pas un lieu d'habitation; il ne convient qu'à la nourriture des troupeaux; sans eux, on ne saurait y vivre. Allons, vous autres qui, les derniers, avez émigré de la Mecque, pourquoi restez-vous si loin de ce que Dieu vous a promis? Parcourez donc la terre; Dieu a déclaré, dans son livre, qu'elle serait votre héritage. Il a dit : « Je le ferai afin d'élever votre religion au-dessus de toutes les autres, et cela malgré les infidèles. » (*Coran,* sour. IX, vers. 33.) Voyez encore les anciens Arabes, tels que les Tobba (du Yémen) et les Himyérites; une fois, dit-on, ils passèrent du Yémen en Mauritanie et, une autre fois, en Irac et dans l'Inde. Hors de la race arabe, on ne trouve aucun peuple qui ait jamais fait de pareilles courses. Remarquez encore les peuples voilés (les Almoravides); P. 264. voulant fonder un grand empire, ils envahirent la Mauritanie et étendirent leur domination depuis le premier climat jusqu'au cinquième; d'un côté, ils voyaient leurs lieux de parcours toucher au

pays des Noirs; de l'autre, ils tenaient sous leurs ordres les royaumes (musulmans) de l'Espagne. Entre ces deux limites tout leur obéissait. Voilà ce dont les peuples à demi sauvages sont capables; ils fondent des royaumes qui ont une étendue énorme, et ils font sentir leur autorité jusqu'à une grande distance du pays qui était le berceau de leur puissance. *C'est Dieu qui a réglé la succession des nuits et des jours.* (*Coran*, sour. LXXIII, vers. 20.)

Toutes les fois que l'autorité souveraine échappe des mains d'un peuple, elle passe à un autre peuple de la même race, pourvu que celui-ci ait conservé son esprit de corps.

Un peuple qui a soumis d'autres peuples, et qui a fondé un empire par la force des armes, doit avoir des chefs pour le gouverner et pour soutenir le trône. Cet avantage ne saurait appartenir à tous, vu que le grand nombre des concurrents donne lieu à des rivalités sans bornes et à des jalousies qui empêchent bien des ambitieux d'arriver au pouvoir. Le chef désigné pour administrer l'État, s'étant ensuite abandonné aux plaisirs, se plonge dans le luxe; il traite ses compatriotes comme des esclaves et les oblige à épuiser leurs forces dans le service du gouvernement. Les familles qui se voient exclues du pouvoir et qui n'ont obtenu aucune part[1] au commandement demeurent sous la protection de la dynastie régnante, à laquelle, du reste, elles se rattachent par les liens du sang. Se tenant loin des séductions du luxe, elles se garantissent contre la décrépitude; mais la famille qui règne subit l'influence du temps, perd sa vigueur et tombe dans la caducité; les
P. 265. soins qu'elle doit donner à l'empire brisent ses forces; elle devient le jouet de la fortune[2], parce qu'elle s'était énervée dans les plaisirs et avait épuisé ses forces dans les jouissances du luxe. Voilà le terme de sa domination administrative et de son progrès dans la civilisation de la vie sédentaire, mode d'existence naturel à l'espèce humaine.

Ainsi que le ver à soie, elle file son cocon[3] pour y mourir, frappée d'un revers de fortune.

[1] Pour كبحوا, lisez كبحوا. — [2] Littéral. « la fortune y trouve à manger et à boire. » — [3] Pour نسيجه, lisez نسجه.

Les familles exclues du commandement conservent pendant ce temps l'esprit de corps et gardent intacte la supériorité dont elles ont toujours donné des preuves. Ayant la conscience de leurs propres forces, elles visent au pouvoir, dont elles avaient été tenues éloignées par des parents plus puissants; mais elles sentent trop leur infériorité pour engager avec eux une lutte prématurée. Si elles s'emparent enfin de l'autorité suprême, elles subissent le même sort que leurs prédécesseurs, après avoir tenu, comme eux, leurs parents éloignés du pouvoir. La souveraineté continue toutefois à rester dans la famille régnante, jusqu'à ce que cette famille ait perdu toutes ses forces, ou qu'il n'y ait plus de collatéraux pour la remplacer. « Telle est la voie de Dieu en ce qui regarde la vie de ce monde; car la vie future, ton Seigneur la réserve aux pieux. » (*Coran*, sour. XLIII, vers. 34.) Voyez ce qui s'est passé chez les anciens peuples : la dynastie des Adites succombe, et leurs frères, les Thémoudiens, la remplacent au pouvoir. Ceux-ci ont pour successeurs leurs frères, les Amalécites. Les Himyérites, frères de ceux-ci, héritent ensuite de la souveraineté. Des Himyérites, l'autorité passe à leurs frères, les Tobbâ; puis aux Dhou[1], puis à la race modérite (qui venait d'embrasser l'islamisme). En Perse, les choses se passèrent de la même manière. Après la chute des Caïaniens, le pouvoir se transmit aux Sassanides et resta entre leurs mains jusqu'à ce que Dieu eût permis que cette dynastie fût renversée par l'islamisme. D'un autre côté, l'empire des Grecs tombe au pouvoir de leurs frères, les Romains. Chez les Berbers de la Mauritanie, les mêmes faits se reproduisent : après la chute de leurs premières dy- P. 266.
nasties, celle des Maghraoua (à Tlemcen)[2] et celle des Ketama (à Cairouan), l'autorité passa aux Sanhadja (Zîrides), puis aux peuples voilés (les Almoravides), puis aux Masmouda (les Almohades), puis aux peuples zenatiens, qui florissent encore (les Abd-el-Ouadites de Tlemcen et les Merinîdes du Maroc). Telle est la règle que Dieu ob-

[1] *Dhou* était un titre porté par plusieurs princes himyérites. (Voyez l'*Essai* de M. Caussin de Perceval, dans l'index.)

[2] Voyez l'*Histoire des Berbers*, t. III, p. 227 et suiv.

serve à l'égard de ses créatures et de ses serviteurs. Tous ces changements dépendent de l'esprit de corps qui anime chaque peuple et dont l'intensité varie selon les races. La souveraineté s'use dans le luxe, et c'est le luxe qui la renverse. Nous aurons plus tard l'occasion de fournir la démonstration de ce principe. Une dynastie succombe et laisse sa place à une autre famille qui lui tient par les liens du sang et par le même esprit de corps; une famille qui, au moyen de ce sentiment patriotique, a déjà établi son ascendant et imposé à tous les autres partis la soumission et l'obéissance. (Lors de la chute d'une dynastie) son esprit de corps reparaît dans la race qui s'en rapproche le plus par les liens du sang; plus cette parenté est intime, plus l'esprit de corps est fort, et *vice versa*. Mais, si une grande révolution vient à remplacer une religion par une autre, ou à anéantir la civilisation, ou à produire tel autre effet que Dieu aura voulu; en ce cas, l'autorité souveraine échappe à la race dominante pour devenir l'apanage du peuple que les plans du Seigneur ont désigné. Ainsi les tribus descendues de Moder ont subjugué les nations, renversé les trônes et enlevé l'autorité aux autres peuples, après que Dieu les eut retenues dans l'inaction pendant des siècles.

Le peuple vaincu tâche toujours d'imiter le vainqueur par la tenue, la manière de s'habiller, les opinions et les usages.

Les hommes[1] regardent toujours comme un être supérieur celui qui les a subjugués et qui les domine. Inspirés d'une crainte révérencielle envers lui, ils le voient entouré de toutes les perfections, ou
P. 267. bien ils les lui attribuent, pour ne pas admettre que leur asservissement ait été effectué par des moyens ordinaires. Si cette illusion se prolonge, elle devient pour eux une certitude. Alors ils adoptent les usages du maître et tâchent de lui ressembler sous tous les rapports. C'est par esprit d'imitation qu'ils agissent ainsi, ou bien parce qu'ils s'imaginent que le peuple vainqueur doit sa supériorité non pas à sa puissance ni à son esprit de corps, mais aux usages et aux

[1] Littéral. « l'âme. »

pratiques par lesquels il se distingue. Cette manière de se dissimuler sa propre infériorité a pour motif le sentiment que nous venons de signaler. Aussi peut-on remarquer que partout les peuples vaincus tâchent de ressembler à leurs maîtres par l'habillement, les équipages, les armes et tous les usages de la vie. Voyez comme les enfants se modèlent sur leurs pères, et cela parce qu'ils les regardent comme des êtres sans défaut. Voyez, dans toutes les contrées de la terre, comme les populations se plaisent à porter l'habillement militaire, tant elles apprécient la supériorité des milices et des troupes du sultan. De même tout peuple qui demeure dans le voisinage d'un autre, et qui en a senti la prééminence, acquiert cette habitude d'imitation à un haut degré. De nos jours cela se voit (chez les musulmans) de l'Andalousie, par suite de leurs rapports avec les Galices (les chrétiens de Léon et de Castille); ils leur ressemblent par la manière de s'habiller et de se parer; ils ont même adopté la plupart de leurs usages, au point d'orner les parois de leurs maisons et de leurs palais avec des tableaux. Dans ces faits le philosophe ne saurait méconnaître un indice de supériorité. Au reste, Dieu ordonne ce qui lui plaît! Ces phénomènes démontrent la vérité de la maxime populaire, que chaque peuple suit la religion de son roi. En effet, le roi domine sur ses sujets, et ceux-ci le prennent pour un modèle tellement parfait[1] qu'ils s'efforcent à l'imiter en tout. C'est ainsi que les enfants tâchent de ressembler à leurs pères et les écoliers à leurs P. 268.
maîtres. *Dieu est l'être savant et sage!*

Un peuple vaincu et soumis dépérit rapidement.

Lorsqu'un peuple s'est laissé dépouiller de son indépendance, il passe dans un état d'abattement qui le rend le serviteur du vainqueur, l'instrument de ses volontés, l'esclave qu'il doit nourrir. Alors il perd graduellement l'espoir d'une meilleure fortune. Or la propagation de l'espèce et l'accroissement de la population dépendent de la force et de l'activité que l'espérance communique à toutes les facultés

[1] Pour لاعتفاد, lisez لاعتقاد.

du corps. Quand les âmes s'engourdissent dans l'asservissement, et perdent l'espérance et jusqu'aux motifs d'espérer, l'esprit national s'éteint sous la domination de l'étranger, la civilisation recule, l'activité qui porte aux travaux lucratifs cesse tout à fait, le peuple, brisé par l'oppression, n'a plus la force de se défendre et devient l'esclave de chaque conquérant, la proie de chaque ambitieux. Voilà le sort qu'il doit subir, soit qu'il ait fondé un empire et atteint ainsi au terme de son progrès, soit qu'il n'ait rien accompli encore. L'état de servitude amène, si je ne me trompe, un autre résultat : l'homme est maître de sa personne, grâce au pouvoir que Dieu lui a délégué ; s'il se laisse enlever son autorité et détourner du but élevé qui lui est posé, il s'abandonne tellement à l'insouciance et à la paresse, qu'il ne recherche pas même les moyens de satisfaire aux exigences de la faim et de la soif. C'est là un fait dont les exemples ne manquent dans aucune classe de l'espèce humaine. Un changement semblable a lieu, dit-on, chez les animaux[1] carnassiers : ils ne s'accouplent point dans la captivité. Le peuple asservi continue ainsi à perdre son éner-
P. 269. gie et à dépérir jusqu'à ce qu'il disparaisse du monde. Au reste l'existence éternelle n'appartient qu'à Dieu seul. Considérez, par exemple, la race persane, dont la nombreuse population avait rempli un pays immense[2]. Lorsque la Perse eut perdu ses armées en combattant les Arabes, elle conservait encore une population énorme. On rapporte que Saad (Ibn Abi Oueccas, le général musulman), ayant ordonné le dénombrement du peuple qui habitait au delà d'El-Médaïn[3], apprit qu'il y avait cent trente-sept mille individus, dont trente-sept mille étaient chefs de famille. Or la race persane, ayant été vaincue par les Arabes et forcée de subir leur domination, ne se conserva que peu de temps ; elle finit par disparaître sans laisser une trace de son existence[4]. On ne saurait attribuer son anéantissement à la tyrannie du

[1] Pour الحيوانات, lisez فى الحيوانات.

[2] Littéral. « l'univers. »

[3] Il s'agit probablement de Nehr-Chehr, faubourg d'El-Medaïn, dont il est séparé par le Tigre. — [4] Il est à peine nécessaire de relever tout ce qu'il y a d'inexact dans cette assertion.

nouveau gouvernement ni à l'oppression dont on l'aurait accablée; on sait assez combien l'administration musulmane est équitable. La véritable cause se trouvait dans la nature même de l'homme; privé de son indépendance et forcé de subir la volonté d'un maître (il perd toute son énergie). Il est vrai que la plupart des nègres s'habituent facilement à la servitude; mais cette disposition résulte, ainsi que nous l'avons dit ailleurs[1], d'une infériorité d'organisation qui les rapproche des animaux brutes. D'autres hommes ont pu consentir à entrer dans un état de servitude, mais cela a été avec l'espoir d'atteindre aux honneurs, aux richesses et à la puissance. Tels furent les Turcs (au service des khalifes abbacides et fatemides) de l'Orient; tels furent aussi les Galiciens et les Français qui prirent du service sous les gouvernements musulmans de l'Espagne. Voyant que les souverains de ces pays leur témoignaient habituellement une préférence marquée, ils ne dédaignèrent pas de s'en faire les serviteurs et les esclaves, et cela dans l'espoir d'arriver à la puissance et aux honneurs, par la faveur du gouvernement.

Les Arabes ne peuvent établir leur domination que dans les pays de plaines.

Le naturel farouche des Arabes en a fait une race de pillards et de brigands. Toutes les fois qu'ils peuvent enlever un butin sans courir un danger ou soutenir une lutte, ils n'hésitent pas à s'en emparer et à rentrer au plus vite dans la partie du désert où ils font paître leurs troupeaux. Jamais ils ne marchent contre un ennemi pour le combattre ouvertement, à moins que le soin de leur propre défense P. 270.
ne les y oblige. Si, pendant leurs expéditions, ils rencontrent des emplacements fortifiés, des localités d'un abord difficile, ils s'en détournent pour rentrer dans le plat pays. Les tribus (berbères) se tiennent à l'abri d'insultes, sur leurs montagnes escarpées, et défient l'esprit dévastateur qui anime les Arabes. En effet ceux-ci n'oseraient pas les y attaquer; ils auraient à gravir des collines abruptes, à s'engager dans des chemins presque impraticables et à s'exposer aux plus

[1] Voy. ci-devant, p. 169.

grands dangers. Il en est autrement dans les plaines; s'il n'y a pas de troupes pour les garder, et si le gouvernement établi montre de la faiblesse, elles deviennent la proie des Arabes, la curée dont ils se repaissent. Ces nomades y renouvellent leurs incursions, et, comme ils peuvent en parcourir toute l'étendue très-facilement, ils s'y livrent au pillage et aux actes de dévastation, jusqu'à ce que les habitants se résignent à les accepter pour maîtres. La possession de ces malheureuses contrées passe ensuite d'une tribu à une autre; tout s'y désorganise, et la civilisation en disparaît tout à fait. Dieu seul a du pouvoir sur ses créatures.

Tout pays conquis par les Arabes est bientôt ruiné.

Les habitudes et les usages de la vie nomade ont fait des Arabes un peuple rude et farouche. La grossièreté des mœurs est devenue pour eux une seconde nature, un état dans lequel ils se complaisent, parce qu'il leur assure la liberté et l'indépendance. Une telle disposition s'oppose au progrès de la civilisation. Se transporter de lieu en lieu, parcourir les déserts, voilà, depuis les temps les plus reculés, leur principale occupation. Autant la vie sédentaire est favorable au progrès de la civilisation, autant la vie nomade lui est contraire. Si les Arabes ont besoin de pierres pour servir d'appuis à leurs marmites, ils dégradent les bâtiments afin de se les procurer; s'il leur faut du bois pour en faire des piquets ou des soutiens de tente, ils dé-
P. 271. truisent les toits des maisons pour en avoir. Par la nature même de leur vie, ils sont hostiles à tout ce qui est édifice; or, construire des édifices, c'est faire le premier pas dans la civilisation. Tels sont les Arabes nomades en général; ajoutons que, par leur disposition naturelle, ils sont toujours prêts à enlever de force le bien d'autrui, à chercher les richesses les armes à la main[1] et à piller sans mesure et sans retenue. Toutes les fois qu'ils jettent leurs regards sur un beau troupeau, sur un objet d'ameublement, sur un ustensile quelconque, ils l'enlèvent de force. Si, par la conquête d'une province

[1] Littéral. « à l'ombre de leurs lances. »

ou par la fondation d'une dynastie, ils se sont mis en état d'assouvir leur rapacité, ils méprisent tous les règlements qui servent à protéger les propriétés et les richesses des habitants. Sous leur domination, la ruine envahit tout. Ils imposent aux gens de métier et aux artisans des corvées pour lesquelles ils ne jugent pas convenable d'offrir une rétribution. Or l'exercice des arts et des métiers est la véritable source de richesses, ainsi que nous le démontrerons plus tard. Si les professions manuelles rencontrent des entraves et cessent d'être profitables, on perd l'espoir du gain et l'on renonce au travail; l'ordre établi se dérange et la civilisation recule. Ajoutons que les Arabes négligent tous les soins du gouvernement; ils ne cherchent pas à empêcher les crimes; ils ne veillent pas à la sûreté publique; leur unique souci c'est de tirer de leurs sujets de l'argent, soit par la violence, soit par des avanies. Pourvu qu'ils parviennent à ce but, nul autre souci ne les occupe. Régulariser l'administration de l'État, pourvoir au bien-être du peuple soumis, et contenir les malfaiteurs sont des occupations auxquelles ils ne pensent même pas. Se conformant à l'usage qui a toujours existé chez eux, ils remplacent les peines corporelles par des amendes, afin d'en tirer profit et d'accroître leurs revenus. Or de simples amendes ne suffisent pas pour empêcher les crimes et pour réprimer les tentatives des malfaiteurs; au contraire, elles encouragent les gens mal intentionnés, qui regardent une P. 272.
peine pécuniaire[1] comme peu de chose, pourvu qu'ils accomplissent leurs projets criminels; aussi les sujets d'une tribu arabe restent à peu près sans gouvernement, et un tel état de choses détruit également la population d'un pays et sa prospérité. Nous avons dit, vers le commencement de cette section, que le gouvernement monarchique convient d'une manière spéciale à la nature de l'espèce humaine; sans lui, la société et même les individus n'ont qu'une existence bien précaire. Ajoutons encore que les nomades sont avides du pouvoir et qu'à peine en trouvera-t-on parmi eux un seul qui consen-

[1] Pour العزم, lisez الغرم.

tirait à remettre l'autorité entre les mains d'un autre; un Arabe, exerçant un commandement ne le céderait ni à son père, ni à son frère, ni au chef de sa famille. S'il y consentait, ce serait à contre-cœur et par égard pour les convenances; aussi trouve-t-on chez les Arabes beaucoup de chefs et de gens revêtus d'une certaine autorité. Tous ces personnages s'occupent, les uns après les autres, à pressurer la race conquise et à la tyranniser. Cela suffit pour ruiner la civilisation. Le khalife Abd-el-Mélek (Ibn Merouan) demanda un jour à un Arabe du désert en quel état il avait laissé El-Haddjadj, pensant qu'il entendrait l'éloge de cet officier, dont l'excellente administration avait maintenu la prospérité de la province qu'il gouvernait. Le Bédouin lui répondit en ces termes : « Quand je le quittai, il faisait du tort à lui seul[1]. » Voyez tous les pays que les Arabes ont conquis depuis les siècles les plus reculés : la civilisation en a disparu, ainsi que la population; le sol même paraît avoir changé de nature. Dans le Yémen, tous les centres de la population sont abandonnés, à l'exception de quelques grandes villes; dans l'Irac arabe, il en est de même; toutes les belles cultures dont les Perses l'avaient couvert ont cessé d'exister. De nos jours, la Syrie est ruinée; l'Ifrîkiya[2] et le Maghreb[3] souffrent encore des dévastations commises par les Arabes. Au cinquième siècle de l'hégire, les Beni-Hilal et les Soleïm y firent irruption, et, pendant trois siècles et demi, ils ont continué à s'acharner sur ces pays[4]; aussi la dévastation et la solitude y règnent encore. Avant cette invasion, toute la région qui s'étend depuis le pays des Noirs jusqu'à la Méditerranée était bien habitée : les
P. 273. traces d'une ancienne civilisation, les débris de monuments[5] et d'édifices, les ruines de villes et de villages[6] sont là pour l'attester. Dieu

[1] C'est-à-dire, il ne profitait pas de sa position pour s'enrichir aux dépens du peuple.

[2] Ce pays forme maintenant les régences de Tunis et de Tripoli, et la province de Constantine.

[3] L'Algérie.

[4] Voyez, dans l'*Histoire des Berbers*, t. I de la traduction française, le récit des dévastations commises par ces tribus.

[5] Pour العالم, lisez المعالم.

[6] Pour المداثر, lisez المداشر. (Voyez ci-devant, p. 84, note 1.)

est héritier de la terre et de tout ce qu'elle porte; *il est le meilleur des héritiers*. (*Coran*, sour. XXI, vers 89.)

En principe général, les Arabes sont incapables de fonder un empire, à moins qu'ils n'aient reçu d'un prophète ou d'un saint une teinture religieuse plus ou moins forte.

De tous les peuples, les Arabes sont les moins disposés à la subordination. Menant une vie presque sauvage, ils acquièrent une grossièreté de mœurs, une fierté, une arrogance et un esprit de jalousie qui les indisposent contre toute autorité. Aussi le bon accord se trouve bien rarement dans une tribu. S'ils acceptent les croyances religieuses qu'un prophète ou un saint leur enseigne, la puissance qui doit les maintenir dans la bonne voie se trouve alors dans leurs propres cœurs, leur esprit hautain et jaloux s'adoucit, et ils se laissent porter facilement à la concorde et à l'obéissance. C'est la religion qui effectue ce changement : elle fait disparaître leur humeur fière et insolente; elle éloigne leurs cœurs de l'envie et de la jalousie. Si le prophète ou saint qui les invite à soutenir la cause de Dieu, à remplacer leurs habitudes blâmables par des usages dignes de louange, à combiner leurs efforts afin de faire triompher la vérité; si cet homme appartient à leur tribu, l'unanimité la plus complète[1] s'établit parmi eux et les met en mesure d'effectuer des conquêtes et de fonder un empire. Au reste, les Arabes ont surpassé tous les peuples par leur empressement à recevoir la vraie doctrine et à suivre la bonne voie. Cela tenait à la simplicité de leur nature, qui ne se laissait pas corrompre par de mauvaises habitudes et qui ne contractait jamais des qualités méprisables. On ne pouvait pas même leur faire un reproche du caractère sauvage par lequel ils se distinguaient naguère; ce naturel farouche les disposait au bien; il leur était inné, et n'avait jamais contracté l'immoralité ni la déloyauté dont les âmes reçoivent si facilement l'empreinte. Notre Prophète a bien dit : « Tous les hommes naissent avec un bon naturel. » Nous avons déjà eu l'oc- P. 274.
casion de citer cette parole.

[1] Pour ثم, lisez تم.

De tous les peuples, les Arabes sont les moins capables de gouverner un empire.

Les Arabes sont plus habitués à la vie nomade que les autres peuples; ils pénètrent plus loin qu'eux dans les profondeurs du désert, et, étant accoutumés à vivre dans la misère et à souffrir des privations, ils se passent facilement des céréales et des autres produits des pays cultivés. Indépendants et farouches, ils ne comptent que sur eux-mêmes et se plient difficilement à la subordination. Si leur chef a besoin de leurs services, c'est presque toujours pour employer contre un ennemi l'esprit de corps qui les anime. En ce cas, il doit ménager leur fierté et se garder bien de les contrarier, afin de ne pas jeter la désunion dans la communauté; ce qui pourrait amener sa perte et celle de la tribu.

Dans un empire, les choses se passent autrement; le roi ou sultan doit employer la force et la contrainte afin de maintenir le bon ordre dans l'État. D'ailleurs les Arabes, ainsi que nous l'avons dit, sont naturellement portés à dépouiller les autres hommes : voilà leur grand souci. Quant aux soins qu'il faut donner au maintien du gouvernement et au bon ordre, ils ne s'en occupent pas. Quand ils subjuguent un peuple, ils ne pensent qu'à s'enrichir en dépouillant les vaincus; jamais ils n'essayent de leur donner une bonne administration. Pour augmenter le revenu qu'ils tirent du pays conquis, ils remplacent ordinairement les peines corporelles par des amendes. Cette mesure ne saurait empêcher les délits; bien au contraire, si un homme a des motifs assez forts pour se porter au crime, il ne se laissera pas arrêter par la crainte d'une amende, qui serait pour lui peu de chose en comparaison des avantages que l'accomplissement de son projet[1] pourra lui procurer. Aussi, sous la domination des Arabes, les délits ne cessent d'augmenter; la dévastation se propage partout; les habitants, abandonnés, pour ainsi dire, à eux-mêmes, s'attaquent entre eux et se pillent les uns les autres; la prospérité du

[1] Pour عرضه, lisez غرضه.

pays, ne pouvant plus se soutenir, ne tarde pas à tomber et à s'anéantir. P. 275. Cela arrive toujours chez les peuples abandonnés à eux-mêmes. Toutes les causes que nous venons d'indiquer éloignent l'esprit arabe des soins qu'exige l'administration d'un État. Pour les décider à s'en occuper, il faut que l'influence de la religion change leur caractère et fasse disparaître leur insouciance. Ayant alors dans leurs cœurs un sentiment qui les contrôle, ils travaillent à maintenir leurs sujets dans l'ordre, en les contenant les uns par les autres. Voyez-les à l'époque où ils fondèrent un empire sous l'influence de l'islamisme : se conformant aux prescriptions de la loi divine, ils s'adonnèrent aux soins du gouvernement et mirent en œuvre tous les moyens physiques et moraux qui pouvaient aider au progrès de la civilisation. Comme les (premiers) khalifes suivirent le même système, l'empire des Arabes acquit une puissance immense. Rostem[1], ayant[2] vu les soldats musulmans se rassembler pour faire la prière, s'écria : « Voilà Omar qui me met au désespoir[3]; il enseigne aux chiens la civilisation ! »

Plus tard, quelques tribus se détachèrent de l'empire, rejetèrent la vraie religion et négligèrent l'art du gouvernement; rentrées dans leurs déserts, elles y demeurèrent si longtemps insoumises qu'elles oublièrent comment on fait régner la justice parmi les hommes et ne se rappelèrent plus que leurs aïeux avaient soutenu la cause de l'empire. Devenues aussi sauvages qu'auparavant, à peine se rappelèrent-elles la signification du mot *empire;* elles savaient, tout au plus, que le khalife en était le chef, et qu'il appartenait à la même race qu'elles. Lorsque les dernières traces de la puissance des khalifes eurent disparu[4], le pouvoir échappa aux mains des Arabes et passa entre celles d'une race étrangère. Depuis lors, ils sont restés dans leurs déserts, sans avoir la moindre idée de ce qu'est un royaume ou une administration politique; la plupart d'entre eux ne savent même pas que leurs

[1] Le général qui commandait l'armée persane à la bataille de Cadeciya.

[2] A la place de لما, les mss. portent اذا.

[3] Littéral. « qui me mange le foie. »

[4] Pour وامتحا, lisez وامّحا.

ancêtres avaient fondé des empires; et cependant aucun peuple du monde n'a jamais produit tant de dynasties que la race arabe. Le royaume des Adites, ceux des Themoud, des Amalécites, des Himyérites et des Tobba, en sont la preuve. L'empire des Arabes descen-
P. 276. dus de Moder parut ensuite avec l'islamisme, et se maintint sous les Oméiades et les Abbacides. Ayant oublié leur religion, ils finirent par ne plus conserver le souvenir du puissant empire qu'ils avaient fondé[1]; ils reprirent leurs anciennes habitudes de la vie nomade, et, s'il leur arrivait quelquefois de s'emparer d'un royaume tombé en décadence, ils ne le faisaient que pour ruiner le pays et en détruire la civilisation, ainsi que cela se voit encore de nos jours dans l'Afrique septentrionale. *Dieu est le meilleur des héritiers.*

Les peuplades et les tribus (agricoles) qui habitent les campagnes subissent l'autorité des habitants des villes.

La civilisation des campagnards est inférieure à celle des habitants de villes; tous les objets de première nécessité se trouvent chez ceux-ci, et manquent très-souvent chez les autres. Les campagnes ne peuvent pas fournir aux cultivateurs les divers instruments agricoles, ni leur offrir tous les moyens qui facilitent la culture de la terre; les arts manuels surtout n'y existent pas. On n'y trouve ni menuisiers, ni tailleurs, ni forgerons. Tous les arts qui fournissent aux premiers besoins de la vie et qui offrent à l'agriculture les objets les plus indispensables n'existent pas en dehors des villes. Les campagnards n'ont pas de monnaie d'or et d'argent, mais il en possèdent l'équivalent dans les produits de leurs terres et de leurs troupeaux. Le lait ne leur manque pas, ni la laine, ni le poil de chèvre et de chameau, ni les peaux, ni d'autres choses dont les habitants de villes ont besoin. Ils échangent ces matières contre des dirhems et des dinars. Faisons toutefois observer que le campagnard a besoin du citadin lorsqu'il veut se procurer les objets de première nécessité, tandis

[1] Pour بعدهم عهد, lisez بعد عهدهم.

que celui-ci peut se passer du campagnard tant qu'il ne recherche pas les choses qui lui sont d'une nécessité secondaire, ou qui peuvent contribuer à son bien-être[1]. Un peuple qui continue à habiter le pays ouvert sans être parvenu à fonder un empire, ou à conquérir des villes, ne saurait se passer du voisinage d'une population urbaine. P. 277.
Il doit travailler pour les citadins, se conformer aux ordres et aux réquisitions de leur gouvernement. Si la ville est commandée par un roi, les gens de la campagne s'humilient devant la puissance du monarque. Si elle n'a pas de roi, elle doit avoir pour la gouverner un chef ou bien une espèce de conseil formé de citoyens qui se sont emparés du pouvoir; car une ville sans gouvernement ne saurait prospérer. Ce chef détermine les habitants de la campagne à lui obéir et à le servir. Leur soumission peut être volontaire ou contrainte. Dans le premier cas, elle s'obtient par de l'argent, et par le don de ces objets de première nécessité qu'une ville seule peut fournir. Un peuple campagnard dont on achète ainsi les services ne cesse de prospérer. Dans le second cas, le chef de la ville, s'il est assez puissant, emploie la force des armes contre les insoumis, ou bien il travaille à semer la désunion parmi eux et à s'y faire un parti, à l'aide duquel il pourra réussir à les dominer tous. Ils font alors leur soumission pour éviter la destruction de leurs propriétés. S'ils voulaient abandonner cette localité pour en occuper une autre, ils ne pourraient guère effectuer leurs projets, car ils trouveraient ordinairement que celle-ci est déjà tombée au pouvoir d'un peuple nomade qui est bien décidé à la garder. Dans l'impossibilité de trouver un asile, ils doivent se résigner à subir l'autorité de la ville; ils ne peuvent que se soumettre et obéir. *Dieu est le maître absolu de ses créatures; il est le Seigneur unique, le seul être adorable.*

[1] Voyez la note à la fin du volume.

TROISIÈME SECTION.

SUR LES DYNASTIES, LA ROYAUTÉ, LE KHALIFAT, ET L'ORDRE DES DIGNITÉS DANS LE SULTANAT
P. 278. (GOUVERNEMENT TEMPOREL). — INDICATION DE TOUT CE QUI S'Y PRÉSENTE DE REMARQUABLE. — PRINCIPES FONDAMENTAUX ET DÉVELOPPEMENTS.

On ne peut établir une domination ni fonder une dynastie sans l'appui du peuple et de l'esprit de corps qui l'anime[1].

Dans la première section de ce livre, nous avons posé en principe qu'un peuple ne saurait effectuer des conquêtes ni même se défendre, à moins d'être uni par l'influence d'un fort esprit de corps, de cette sympathie et de ce dévouement qui portent chaque individu à risquer sa vie pour le salut de ses amis. A cela nous pouvons ajouter maintenant d'autres considérations: la dignité de souverain est aussi noble qu'attrayante. Avec elle, on se procure les jouissances mondaines, tout ce qui peut satisfaire les sens et charmer l'esprit. Celui qui la possède est presque toujours un objet d'envie, et il s'en dessaisit rarement, à moins d'y être contraint par la force. La jalousie qu'on lui porte amène des luttes qui aboutissent à la guerre, aux combats et au renversement du trône; mais rien de cela n'arrive que par l'effet d'un fort esprit de corps. Voilà ce que la grande majorité des individus (soumis à une autorité souveraine) ne saurait comprendre; ils n'y songent même pas[2], parce qu'ils ont oublié de quelle manière leur empire a été fondé et qu'ils ont eu des demeures fixes pendant plusieurs générations. Ils ignorent comment Dieu a fait pour élever la dynastie qui les gouverne; ils voient une souveraineté bien établie, une autorité qui se fait obéir et qui maintient l'ordre dans l'État, sans avoir besoin de l'appui que l'esprit de famille et de tribu pourrait lui fournir. Ils ne savent pas comment leur empire prit son origine; ils n'ont aucune idée des difficultés que leurs ancêtres eurent à sur-

[1] Il faut supprimer والشوكة.

[2] Pour rendre la construction de la phrase plus régulière, il faut insérer le pronom هم entre و et متناسون.

monter avant d'arriver au pouvoir. C'est surtout chez les musulmans de l'Espagne que l'on méconnaît l'importance de l'esprit de corps; depuis très-longtemps ils ont cessé d'apprécier l'influence qu'il peut exercer; ils ne le connaissent plus depuis la dévastation de leurs pro- P. 279.
vinces et l'extinction des tribus et des familles qui avaient conservé ce noble sentiment. *Dieu fait ce qu'il veut.*

Une dynastie qui parvient à s'établir d'une manière solide cesse de s'appuyer sur le parti qui l'avait portée au pouvoir.

Le souverain qui vient de fonder un grand empire a devant lui une tâche bien difficile, celle d'amener tous les esprits à la soumission. Pour y parvenir, il doit agir (contre ceux de son propre parti) avec autant de vigueur qu'il mettrait à subjuguer un peuple étranger. Sans l'emploi de la force, il ne saurait réduire à l'obéissance des gens qui, jusqu'alors, n'en avaient pas l'habitude. Plus tard, lorsque l'autorité de l'empire est bien établie, et que le haut commandement est resté, comme un héritage, dans la même famille, pendant plusieurs générations et à travers les diverses vicissitudes de la fortune, le peuple oublie comment la dynastie s'est établie. Habitué à voir la même famille exercer toute l'autorité, il finit par croire, comme un article de foi, qu'il doit obéir toujours et combattre pour cette famille avec autant de zèle que pour le maintien de la religion. Dès lors, le chef n'a plus besoin d'un fort parti pour le soutenir, l'obéissance étant devenue comme un devoir imposé par Dieu et dont personne ne songe à s'écarter. Ensuite il profite de la première occasion pour faire ajouter aux dogmes de la foi l'obligation de reconnaître au souverain la qualité de chef spirituel et temporel. A partir de ce moment, l'autorité du prince et de l'empire a pour soutiens les nombreux affranchis et les clients de la famille régnante, les gens qui ont vécu sous la protection de la maison royale et à l'ombre de sa puissance[1]; ou bien elle s'appuie sur des bandes armées appartenant à une autre race et qu'elle admet dans sa clientèle. Nous en

[1] Pour وغيرها, lisez وعزها.

P. 280. avons un exemple dans l'histoire des Abbacides : sous le règne d'El-Motacem et sous celui de son fils El-Ouathec, l'esprit national[1] des Arabes avait presque disparu, et les khalifes ne purent soutenir leur puissance qu'à l'aide de leurs clients persans, turcs, déilemites, seldjoukides ou autres. Ces étrangers[2] finirent par s'emparer des provinces de l'empire et ne laissèrent rien au khalifat, excepté le territoire de Baghdad[3]. Ensuite les Déilemites marchèrent contre cette ville, s'en emparèrent et tinrent les khalifes sous leur tutelle. Cette usurpation ne dura pas, les Seldjoukides leur enlevèrent le pouvoir, et le perdirent ensuite ; puis vinrent les Tartars, qui tuèrent le khalife et firent disparaître jusqu'aux dernières traces de l'empire. Dans le Maghreb, la puissance des Sanhadja[4] eut un sort analogue. Depuis, ou même avant le ve siècle de l'hégire, l'esprit de corps qui avait animé ce peuple s'était presque éteint ; rien ne leur restait d'un vaste empire, excepté El-Mehdiya, Bougie, El-Calâ[5] et quelques autres places fortes de l'Ifrîkiya. Leurs souverains eurent même à soutenir des siéges dans ces lieux de retraite, tout en conservant les honneurs de la royauté ; mais Dieu permit enfin la chute de cette dynastie. Les Almohades, soutenus par l'esprit de corps qui régnait alors parmi les tribus masmoudiennes, détruisirent complétement le royaume des Sanhadja. En Espagne, la dynastie des Oméiades succomba aussitôt qu'elle eut perdu l'appui des Arabes, dont le dévouement l'avait soutenue. Les chefs des villes et des provinces secouèrent le joug de la subordination, et, s'étant jetés à l'envi sur l'empire, ils s'en partagèrent les débris. Chacun d'eux s'arrogea l'autorité suprême dans le lieu où il commandait et se posa en souverain. Sachant comment les chefs étrangers qui servaient le gouver-

[1] Ou bien : la force des Arabes, le parti arabe. Notre auteur ne distingue pas toujours bien la double signification du mot عصبية, qui signifie également *esprit de corps*, et *fort parti*.

[2] Littéral. « les Persans et les clients. »

[3] Littéral. « et l'ombre du khalifat se rétrécit au point de ne pas dépasser le territoire de Baghdad. »

[4] C'est-à-dire, les Zîrides et les Hammadides. (Voy. *Histoire des Berbers*, t. II.)

[5] El-Calâ, appelée aussi la *Calâ des Beni Hammad*, était située à une journée nord-est d'El-Mecîla.

nement abbacide s'étaient conduits, ils usurpèrent les titres et les emblèmes de la souveraineté, croyant que personne n'oserait s'y opposer ni leur en faire un reproche[1]. En effet, l'Espagne était alors un pays où l'esprit de tribu et de corps avait cessé d'exister, ainsi que nous P. 281.
l'indiquerons plus tard. Cet état de choses se prolongea et donna au poëte Ibn Chéref[2] l'occasion de dire :

> J'ai pris l'Espagne en dégoût, à cause de ces noms de Motacem et Motaded,
> Titres impériaux bien mal placés; cela fait penser au chat qui se gonfla pour atteindre la taille du lion.

Pour soutenir leur autorité, ils eurent leurs affranchis et leurs clients, les serviteurs qu'ils s'étaient attachés par des bienfaits, les Berbers, les Zénatiens et d'autres aventuriers venus de la Mauritanie. Ils suivirent ainsi le système que les derniers Oméiades avaient adopté, lorsque la puissance arabe s'était affaiblie dans le pays et que Ibn Abi Amer (el-Mansour) s'était emparé[3] de l'administration de l'empire. Dans plusieurs parties de l'Espagne, ces usurpateurs fondèrent des royaumes considérables, à l'instar de celui dont ils s'étaient partagé les provinces. Ils régnaient encore quand les Almoravides de la tribu des Lemtouna, peuple dont l'esprit de corps était alors très-puissant, traversèrent le détroit, les dépossédèrent et renversèrent leur pouvoir. Les roitelets espagnols n'avaient pas la force de se défendre, parce qu'il leur manquait l'appui de cet esprit de race et de corps qui sert à fonder et à protéger les empires. Tortouchi[4] s'est imaginé que, dans tous les temps[5], la force des empires consistait uniquement dans des corps de troupes qui recevaient une solde mensuelle. Il le dit dans son ouvrage intitulé *Siradj el-Molouk;* mais sa théorie n'explique pas comment les grands empires (d'autrefois)

[1] La bonne leçon est يعيّره; celle du texte imprimé n'offre aucun sens.

[2] Ibn Cheref el-Cairouani mourut en 460 (1067-1068 de J. C.). Selon Ibn Khallikan (vol. III, p. 131 de ma traduction), ces vers furent composés par le vizir Ibn Ammar et lui coûtèrent la vie.

[3] Pour استبد, lisez واستبد.

[4] Voyez ci-devant, p. 82, note 2.

[5] Pour باطلاقهم, lisez بالاطلاق هم.

ont fondé leur autorité; elle n'est exacte qu'à l'égard des dynasties modernes, dont l'autorité est déjà bien établie, et dont le gouvernement appartient à une seule famille, habituée depuis longtemps à l'exercice du commandement. Cet auteur n'avait vu que des dynasties
P. 282. tombées en décadence, après avoir épuisé toutes les faveurs de la fortune, et qui s'étaient maintenues d'abord par le dévouement de leurs créatures et de leurs clients, puis en s'appuyant sur des troupes mercenaires. Il n'avait vu que les petits royaumes qui s'étaient formés après la chute des Oméiades, quand les Arabes de l'Espagne avaient perdu le sentiment de leur nationalité, et que chaque gouverneur (de ville et de province) s'était déclaré indépendant. Il avait vécu à Saragosse, sous El-Mostaïn Ibn Houd et El-Modhaffer, fils d'El-Mostaïn. Or ces princes ne pouvaient pas s'appuyer sur l'esprit national de la race arabe, car ce peuple s'était abîmé dans le luxe depuis trois siècles. Tortouchi ne voyait qu'un prince revêtu de l'autorité souveraine, à l'exclusion des autres membres de la même famille, et une dynastie habituée au commandement depuis l'origine de l'empire, depuis le temps où les derniers restes de l'esprit de tribu existaient encore. L'autorité d'un tel souverain est admise sans contestation tant qu'elle a pour appui un corps de troupes soldées. Cet écrivain a donc parlé d'une manière trop absolue, n'ayant pas pris en considération l'état des choses qui eut lieu pendant le premier établissement de la dynastie. Or une dynastie ne peut se fonder sans le concours d'un peuple animé d'un même esprit. Le lecteur voudra bien prendre en considération le principe que nous venons d'exposer; il y reconnaîtra encore une de ces voies secrètes par lesquelles Dieu dirige sa puissance. *Dieu donne la souveraineté à qui il veut.*

Des personnages appartenant à une famille royale parviennent quelquefois à fonder un empire sans avoir eu l'appui de leur propre parti.

Cela peut arriver si le parti qui avait soutenu la famille du prince était déjà parvenu à subjuguer un grand nombre de peuples. Dans les

provinces situées sur les frontières de l'empire, les chefs à qui cette famille avait confié des commandements conservent toujours pour elle un profond sentiment de dévouement. Aussi, lorsqu'un prince appartenant à cette illustre maison et nourri au sein de la puissance est obligé de se réfugier auprès d'eux, ils se rallient autour de lui pour le protéger et pour soutenir sa cause. Dans l'espoir qu'il re- P. 283.
prendra sa haute position[1] et qu'il enlèvera le pouvoir à ses parents[2], ils travaillent à fonder son autorité sur une base solide, et ne songent même pas à partager le pouvoir avec lui. Ils se dévouent à la cause de leur protégé, parce que le prestige du commandement l'entoure, lui et les siens[3], et parce qu'ils regardent comme un article de foi qu'une obéissance entière leur est due. S'ils cherchaient à partager l'autorité[4] avec lui ou à l'exercer à son exclusion, ils perdraient la cause qu'ils voulaient défendre[5]. Ce fut ainsi que les Idrîcides fondèrent un empire dans le Maghreb-el-Acsa[6] et que les Fatémides établirent leur domination en Ifrîkiya et en Égypte. Ces descendants d'Ali Ibn Abi Taleb (gendre de Mohammed) avaient abandonné l'Orient pour se réfugier dans les provinces les plus éloignées du siége du khalifat, et entrepris d'arracher le pouvoir aux mains des Abbacides. Cela eut lieu après que la souveraineté des descendants d'Abd-Ménaf eut passé des Oméiades dans la famille de Hachem. (Les Idrîcides et les Fatémides,) s'étant refugiés dans le fond du Maghreb, prirent les armes (contre la dynastie abbacide) et rallièrent plusieurs fois les peuples berbères autour de leurs drapeaux. Les Auréba[7] et les Maghîla embrassèrent la cause des Idrî-

[1] Littéral. « ils espéraient le raffermissement de ses racines. »

[2] *Ses parents*, c'est-à-dire, ceux qui l'ont détrôné ou à qui il veut enlever le pouvoir. Le mot عيص, au pluriel اعياص, est employé par Ibn Khaldoun avec la signification de *parent d'un souverain, prince d'une famille royale*.

[3] Littéral. « parce que la teinture de la domination sur le monde est solide en lui et en son peuple. »

[4] Pour راموا, lisez راموها.

[5] Littéral. « elle (c'est-à-dire, la terre) tremblerait de son tremblement. » (*Coran*, sour. XCIX, vers. 1.)

[6] La partie septentrionale du royaume actuel de Maroc.

[7] Pour فاوربة, lisez فاوربة.

cides; les Kétama, les Sanhadja et les Hoouara se rallièrent autour des Obéidites (Fatémides). Soutenus par ces bandes, les princes Alides réussirent à fonder des dynasties, et à détacher le Maghreb entier du royaume des Abbacides. Ensuite ils enlevèrent l'Ifrîkiya à l'autorité de la même famille. Pendant que la domination des Abbacides reculait, celle des Fatémides prenait de l'extension; aussi ces derniers finirent par soumettre l'Égypte, la Syrie et le Hidjaz. De cette manière, l'empire se trouva partagé également entre les deux dynasties rivales. Les Berbers, qui avaient établi et soutenu l'empire des Fatémides, ne cessèrent de leur montrer un dévouement sans bornes, leur seule ambition étant d'obtenir des charges honorables à la cour de cette famille[1]. Ils cédèrent ainsi au prestige dont l'exercice du pouvoir avait entouré les descendants de Hachem[2], et à la renommée que les Coréichides et les tribus modérides avaient conquise en subjuguant les autres peuples. En effet, la souveraineté
P. 284. resta dans la lignée de Hachem jusqu'à la ruine totale de l'empire des Arabes. *Dieu décide, et personne ne peut contrôler ses décisions.* (*Coran*, sour. XIII, vers. 41.)

La religion enseignée par un prophète ou par un prédicateur de la vérité est la seule base sur laquelle on puisse fonder un grand et puissant empire.

C'est par la conquête que se fondent les empires; pour conquérir, il faut s'appuyer sur un parti animé d'un même esprit de corps et visant à un seul but. Or l'union des cœurs et des volontés ne peut s'opérer que par la puissance divine et pour le maintien de la religion. Dieu lui-même a dit: « Tu dépenserais toutes les richesses de la terre avant de pouvoir réunir les cœurs. » (*Coran*, sour. VIII, vers. 64.) Ce verset fait entendre que les hommes, lorsqu'ils livrent leurs cœurs aux vaines passions et au désir des biens mondains, deviennent jaloux les uns des autres et que la discorde se met entre eux. Si, au contraire, les cœurs se tournent vers la vérité et rejettent le monde et

[1] Pour ضنّهم, lisez عندهم. — [2] Les Alides descendaient de Hachem ainsi que les Abbacides.

ses vanités pour l'amour de Dieu, ils prennent tous une bonne direction; les jalousies disparaissent; la discorde s'éteint, les hommes s'entr'aident avec dévouement; leur union les rend plus forts; la bonne cause fait un progrès rapide et aboutit à la fondation d'un grand et puissant empire. Plus loin, nous reviendrons là-dessus.

Une dynastie qui commence sa carrière en s'appuyant sur la religion double la force de l'esprit de corps qui aide à son établissement.

La religion, avons-nous dit, est une teinture au moyen de laquelle on fait disparaître les sentiments de jalousie et d'envie qui règnent chez les peuples animés d'un fort esprit de corps. Elle donne à tous les cœurs la même direction, celle de la vérité. Aussi, lorsque P. 285.
un pareil peuple veut s'occuper de ses intérêts, rien ne peut lui résister: il agit avec un ensemble parfait, visant toujours au même but et s'exposant à la mort pour parvenir à ses fins. Les habitants de l'empire dont ce peuple cherche à effectuer la conquête peuvent être bien plus nombreux que leurs adversaires, mais ils forment plusieurs partis dont chacun travaille follement pour ses intérêts privés et s'abstient, par lâcheté, de porter secours à ses concitoyens. Bien qu'ils surpassent en nombre le peuple qui vient les attaquer, ils ne sauraient lui résister. Vaincus dans la lutte, ils s'éteignent rapidement, suite inévitable de l'amollissement des mœurs et de la dégradation. Ce fut ainsi que, dans les premiers temps de l'islamisme, les Arabes effectuèrent leurs grandes conquêtes : l'armée musulmane, forte de trente et quelques mille guerriers, combattit à Cadeciya toutes les forces de la Perse, composées de cent vingt mille hommes; à Yermouk, elle se mesura avec les troupes qu'Héraclius y avait rassemblées, et dont le nombre, s'il faut en croire El-Ouakedi[1], montait à quatre cent mille hommes. Dans ces deux batailles, rien ne résista aux Arabes; ils mirent l'ennemi en pleine déroute et s'emparèrent de ses dépouilles. Voyez encore les mêmes faits se reproduire quand les Lemtouna (les Almoravides) et les Almohades fondèrent

[1] Voyez p. 5, note 4.

leurs empires. Il y avait alors dans le Maghreb bien des tribus assez fortes par leur nombre et par leur esprit de corps pour résister aux envahisseurs et même pour les vaincre; mais elles avaient pour adversaires des peuples dont l'esprit de corps s'était fortifié par une doctrine religieuse qui, ramenant tous les cœurs vers un même but, leur enseignait à mépriser la mort et les rendait invincibles. On voit par là comment une nation s'affaiblit lorsqu'elle ne subit plus l'influence du sentiment religieux et qu'elle s'appuie uniquement sur son esprit de corps. Une dynastie maintient[1] dans l'obéissance des peuples aussi forts qu'elle, et même plus forts, pourvu qu'elle les ait vaincus après avoir doublé ses forces par l'influence de la religion. Elle les asservit, quand même elle leur est inférieure en esprit de corps et quoiqu'elle ait moins qu'eux les habitudes de la vie nomade. Re-
P. 286. marquez, par exemple, ce qui arriva aux Almohades avec les Zenata. Ceux-ci étaient plus habitués à la vie nomade[2] que les Masmouda (les Almohades); ils les surpassaient aussi par l'âpreté de leurs mœurs; mais les Masmouda combattaient pour leur religion sous la conduite du Mehdi, et ils avaient pris une teinture de fanatisme qui doubla la force de leur esprit de corps. Aussi les Zenata succombèrent tout d'abord, et durent obéir au gouvernement almohade, bien qu'ils fussent plus forts que leurs adversaires, tant par l'esprit de tribu que par leur habitude de la vie nomade. Mais, aussitôt que le sentiment religieux eut cessé d'agir sur le vainqueur, les Zenata se révoltèrent dans toutes les parties de l'empire et finirent par s'emparer du pouvoir. *Rien ne résiste à la volonté de Dieu.*

Une entreprise qui a pour but le triomphe d'un principe religieux ne peut réussir si elle n'a pas un fort parti pour la soutenir.

Nous avons déjà fait observer que, pour rallier[3] les hommes à une entreprise quelconque, on doit avoir l'appui d'un peuple dévoué. Selon la tradition déjà citée, « Dieu n'envoie jamais un prophète aux hommes

[1] Pour فيغلب, lisez فتغلب. — [2] Pour ابدا, lisez ابدى. — [3] Pour يحمل, lisez تحمل.

à moins que ce messager divin n'ait des protecteurs[1] dans son propre peuple. » Puisqu'il en est ainsi à l'égard des prophètes, hommes les plus capables d'exécuter des choses extraordinaires, il ne faut pas s'étonner si des individus, sans être prophètes et sans l'appui d'un fort parti, essayent en vain d'effectuer des conquêtes tout à fait en dehors de l'ordre commun. Voyez, par exemple, la tentative d'Ibn Cassi[2], chef des *soufis* (espagnols) et auteur d'un livre de dévotion mystique intitulé *Discalceatio*[3]. Ayant pris les armes en Espagne, il se posa comme prédicateur de la vérité et donna à ses partisans le nom de *morîdîn* (*aspirants*)[4]. Cela eut lieu peu de temps avant la prédication du Mehdi (des Almohades). Son entreprise eut d'abord quelque succès : les Lemtouna (Almoravides) s'étaient laissé accabler par les Almohades, et l'Espagne ne renfermait plus aucun parti, aucune tribu capable de lui résister. Mais à peine les Almohades eurent-ils subjugué[5] l'Afrique septentrionale qu'Ibn Cassi leur fit sa soumission. Du château d'Arkoch (los Arcos), place forte où il s'était P. 287.
installé, il leur envoya un acte d'hommage et s'empressa de leur remettre sa forteresse. Aussi fut-il le premier partisan que les Almohades trouvèrent en Espagne. La révolte d'Ibn Cassi fut appelée *le soulèvement des aspirants*[6].

[1] Pour منقعة, lisez منعة.

[2] Voyez *Histoire des Berbers*, t. II, p. 184 et suiv.

[3] Littéral. « l'action d'ôter les deux souliers. » Haddji Khalifa fait mention de cet ouvrage dans son dictionnaire bibliographique.

[4] Tous les manuscrits et les deux éditions imprimées portent المرابطين (*Al-Morabetîn*), c'est-à-dire, *marabouts, Almoravides;* singulier nom pour désigner un parti qui combattait l'autorité des Almoravides. Plus loin ce même nom se retrouve; mais dans un de nos manuscrits il est écrit المريديين, mot altéré par le copiste et qu'il faut sans doute lire المريدين (*El-Morîdîn*, c'est-à-dire, *les aspirants.*) On lit dans les *Notices sur quelques manuscrits arabes,* par M. R. Dozy, p. 199, qu'Abou'l-Cacem Ahmed Ibn el-Hocein Ibn Cassi était un des premiers chefs qui profitèrent de la chute imminente de l'empire almoravide pour prendre les armes et se déclarer indépendants. Il donna à ses partisans le nom d'*El-Morîdîn* المريدين. Ces indications se trouvent dans la biographie d'Ibn Cassi, extraite de l'ouvrage d'Ibn el-Abbar intitulé *El-Hollet es-Siyara.*

[5] Pour حتى, lisez حين.

[6] Je lis encore المريدين à la place de المرابطين.

On peut ranger dans cette catégorie les tentatives de plusieurs individus, appartenant les uns à la basse classe et les autres au corps des légistes, qui prirent les armes avec l'intention de supprimer les abus et de réformer les mœurs. Pour accomplir cette tâche et mériter la faveur de Dieu, bien des gens qui s'adonnent à la vie religieuse et aux pratiques de la dévotion s'insurgent contre le gouvernement tyrannique de leurs émirs. S'étant entourés d'une foule de partisans[1] et d'aventuriers appartenant tous à la lie du peuple, ils se mettent à commander le bien et à défendre le mal; mais la plupart d'entre eux courent à leur perte et succombent dans leur entreprise, sans avoir mérité la faveur divine, car Dieu ne leur avait pas prescrit le devoir de réformer les mœurs : il ne donne cette commission qu'aux hommes qui ont le pouvoir de la remplir. Notre saint Prophète a dit: « Si quelqu'un d'entre vous remarque des abus, qu'il les fasse disparaître en y portant la main; s'il ne le peut pas avec la main, qu'il y emploie la parole, et, si la langue est trop faible, qu'il y travaille avec son cœur. » La puissance des rois et des empires ne saurait être ébranlée ni renversée que par un homme ayant pour soutien une puissante tribu ou un peuple animé d'un fort esprit de corps. Les prophètes ont accompli leur mission parce qu'ils s'appuyaient sur le dévouement de leurs tribus et de leurs familles. Voilà ceux qui réussissent avec l'aide de Dieu. Si Dieu l'avait voulu, il aurait pu les soutenir avec les forces de l'univers entier; mais, dans sa haute sagesse, il ne changea rien à la marche ordinaire des événements.

Un homme peut avoir toute l'aptitude nécessaire pour remplir les devoirs de réformateur; mais s'il ne se fait pas soutenir par un puissant parti, il court à sa ruine. S'il revêt le masque de la religion dans le but d'arriver à un haut rang dans le monde, il mérite bien de
P. 288. voir frustrer ses projets et d'y perdre la vie. On ne saurait faire triompher la cause de Dieu sans son approbation et son assistance, sans le servir avec un cœur dévoué et sans avoir un zèle sincère pour

[1] Variante : والمتلبسون. Cette leçon est à préferer.

le bonheur des vrais croyants. C'est là une vérité dont aucun musulman, aucun homme raisonnable ne saurait douter.

Le premier mouvement de ce genre qui eut lieu dans l'empire musulman se fit à Baghdad, lors de la guerre civile dans laquelle Taher tua El-Amîn. El-Mamoun, qui se trouvait alors dans le Khoraçan, tardait beaucoup à se rendre en Irac; puis il désigna comme son successeur dans le khalifat Ali Ibn Mouça er-Rida, un descendant d'El-Hoceïn (petit-fils de Mohammed). Les autres membres de la famille abbacide condamnèrent hautement ce choix et, s'étant décidés à prendre les armes, ils répudièrent l'autorité d'El-Mamoun et le remplacèrent sur le trône par Ibrahîm, fils d'El-Mehdi. Pendant que Baghdad se trouvait ainsi en proie à la sédition, la populace, les brigands et la soldatesque se jetèrent sur les bons citoyens, les hommes paisibles; ils dévalisaient les voyageurs et vendaient ostensiblement dans les marchés les fruits de leurs rapines. Comme les magistrats ne pouvaient empêcher ce scandale ni intervenir en faveur des personnes qui se plaignaient d'être volées, tous les hommes pieux et les gens de bien se concertèrent afin de mettre un terme aux brigandages. Un derviche nommé Khaled parut alors dans Baghdad et somma le peuple de l'aider à ramener l'ordre. Beaucoup de monde répondit à son appel; il combattit les bandits, les vainquit et les châtia avec la dernière sévérité. Peu de temps après, un homme de la populace de Baghdad, nommé *Abou-Hatem Sehl Ibn Salama el-Ansari,* se montra avec un Coran suspendu à son cou et somma le peuple de mettre fin aux abus[1], de rétablir l'ordre et d'agir selon les prescriptions du livre de Dieu et l'exemple du Prophète. Soutenu par les Hachemides (les Abbacides et les Alides) de tout rang P. 289.
et de toute classe, il s'installa dans l'hôtel de Taher, y organisa des bureaux de recrutement et, s'étant mis à parcourir la ville, il châtia les malfaiteurs qui dévalisaient les passants et défendit à qui que ce fût de payer aux brigands un droit de sauf-conduit. Khaled le derviche ayant dit qu'il ne reprochait nullement au sultan les

[1] Pour النهى, lisez والنهى.

malheurs qui étaient arrivés, Sehl lui répondit : « Eh bien! moi, je combattrai quiconque agira contre les prescriptions du Coran et de la *sonna;* peu m'importe que ce soit le sultan ou tout autre. » Ceci se passa en l'an 201 (816-7 de J. C.). Vaincu par les troupes qu'Ibrahîm Ibn el-Mehdi avait expédiées contre lui, il tomba entre leurs mains et eut beaucoup de peine à s'évader [1]. Un instant avait suffi pour ruiner sa puissance.

Dans la suite, plusieurs individus à l'esprit exalté suivirent les mêmes errements; ils entreprirent de maintenir la vérité, sans se douter que pour y réussir ils devaient s'appuyer sur un parti très-puissant, et sans prévoir les résultats de leurs tentatives. Envers les gens de cette espèce, il faut employer les moyens de la douceur, dans le cas où ils ont l'esprit dérangé ; s'ils excitent des séditions, il faut les mettre à mort ou les fustiger; ou bien, il faut les rendre ridicules aux yeux du public et les traiter comme des bouffons [2].

Quelques hommes se sont donnés pour le *Fatémide attendu* [3], ou pour des agents chargés de rallier le peuple à sa cause; mais aucun d'eux ne savait qui était ce Fatémide et ce qu'il devait faire. La plupart de ces individus ont été [4] des gens à esprit faible, ou des insensés, ou bien des imposteurs qui, en émettant de pareilles prétentions, cherchaient à saisir le commandement qui était l'objet de leur ambi-
P. 290. tion. Ne trouvant aucun moyen [5] ordinaire pour parvenir au pouvoir, ils se servaient de celui-ci, sans prévoir le malheur qui les attendait ni les suites fatales de leur révolte et de leur imposture. Ce fut ainsi qu'au commencement de ce siècle (le huitième de l'hégire) un nommé *Et-*

[1] Pour بدما, lisez بذماء.

[2] Il faut lire الصفاعين. Ce mot, qui est le pluriel de صفعان, désigne cette classe de parasites qui recevaient volontiers des coups et des soufflets, pourvu qu'on leur donnât en même temps un bon dîner. Il y en avait aussi chez les Romains: Plaute, dans ses *Captifs*, v. 406, les appelle *plagipatidæ* (souffre-gourmades).

[3] C'est-à-dire, le douzième imam, El-Mehdi, qui disparut du monde dans son enfance et qui reparaîtra un jour pour y faire régner la justice. Dans la deuxième partie des Prolégomènes se trouve un long chapitre sur le Fatémide attendu.

[4] Variante : تجدهم.

[5] Pour بشّى, lisez بشئ.

Touïzeri[1], qui faisait profession de soufisme, parut dans la province de Sous et alla s'installer dans le *Mesdjid* (ou mosquée) de *Massa*[2], lieu situé sur le bord de la mer (*atlantique*). S'étant donné pour le *Fatémide attendu*, il séduisit les gens du peuple, dont l'esprit était déjà frappé par des prédictions annonçant que ce personnage allait paraître et qu'il ferait de cette mosquée son quartier général. De cette manière, il rassembla autour de lui une foule de Berbers, qui se précipitèrent à sa rencontre ainsi que les papillons se laissent attirer par la lumière d'une bougie. Leurs chefs finirent par reconnaître que cette tentative de rébellion pourrait prendre une grande extension, et Omar es-Sekçîouï[3], celui d'entre eux qui commandait à toutes les tribus masmoudiennes, aposta des émissaires qui assassinèrent l'imposteur dans son lit.

Vers la même époque, un autre intrigant, nommé *El-Abbas*, se montra chez les Ghomara[4], en se donnant aussi pour le *Fatémide attendu*. Les imbéciles et les mauvais sujets de cette tribu s'étant empressés de répondre à son appel, il se vit bientôt assez fort pour marcher contre la ville de Badis[5] et l'emporter d'assaut; mais quarante jours seulement après avoir commencé sa carrière, il subit le sort de ses devanciers et perdit la vie.

Nous pourrions citer encore un grand nombre d'exemples de ces folles tentatives. On s'y laisse entraîner facilement parce qu'on ignore combien l'appui d'un parti puissant est nécessaire dans une entreprise de cette nature. Si l'on s'y jette avec le seul dessein de tromper le peuple, on mérite de ne pas réussir et de subir le châtiment de son crime.

[1] Ce surnom est le diminutif de *Touzeri*, c'est-à-dire, natif de Touzer, ville du Djerîd tunisien.

[2] Voyez ci-devant, page 125, note 5.

[3] Ibn Khaldoun parle de ce chef dans son *Histoire des Berbers*, t. II, p. 270 de la traduction.

[4] Tribu berbère du Rif marocain. (Voy. l'*Histoire des Berbers*, t. II, p. 133 et suiv.)

[5] Le Velez de Goméra de nos cartes.

P. 291. Une dynastie ne peut étendre son autorité que sur un nombre limité de royaumes et de contrées.

En effet, les partisans de la dynastie, le peuple qui l'a établie et qui la soutient, doivent se distribuer par bandes dans les divers royaumes et forteresses dont ils ont obtenu la possession. Il faut occuper le pays afin de pouvoir le protéger contre l'ennemi et y faire respecter l'autorité du gouvernement central. Parmi leurs attributions, ces détachements ont pour mission de prélever l'impôt et de contenir les vaincus. Or, quand un empire a éparpillé ses forces de cette manière, il épuise ses moyens d'action, et les limites (extérieures) des provinces (qu'il a conquises) deviennent la frontière de son territoire et marquent toute l'étendue qu'il est capable de prendre. Si le souverain voulait essayer d'augmenter ses possessions, il n'aurait plus assez de troupes pour tout garder, et donnerait à ses ennemis et aux États voisins une occasion favorable de l'attaquer. La crainte qu'il leur inspirait d'abord ne les retiendrait plus, et leurs tentatives audacieuses porteraient un grand préjudice à son autorité. Si les forces de l'empire sont très-nombreuses, si l'on ne les affaiblit pas en les distribuant par détachements dans les places fortes et sur les frontières, l'empire a le moyen de s'emparer des régions situées en dehors de ses limites et d'acquérir toute l'étendue qu'il peut recevoir.

Cela est dans la nature même des choses. L'esprit de corps est une puissance naturelle; chaque puissance produit des résultats, et c'est aux résultats qu'on la reconnaît. Une dynastie est bien plus puissante dans le siége de son gouvernement qu'aux extrémités et aux frontières de son empire. Quand elle a étendu son autorité jusqu'aux
P. 292. frontières, elle ne saurait la porter plus loin. C'est ainsi que s'affaiblissent les rayons de lumière qui émanent d'un point central, et les ondulations circulaires qui s'étendent sur la surface de l'eau lorsqu'on la frappe. Aussitôt que l'empire subit les premières atteintes de la vieillesse et de la décrépitude, il rétrécit ses frontières, tout en conservant sa capitale, et il continue à diminuer l'étendue de son

territoire jusqu'au moment où il doit succomber, d'après la volonté de Dieu, et perdre même sa capitale. Une dynastie qui se laisse enlever le siége de sa puissance a beau conserver encore ses provinces frontières, elle disparaît du monde[1] à l'instant même. La capitale d'un État est, pour ainsi dire, le cœur de l'empire; à l'instar du cœur des animaux, il transmet les esprits vitaux dans tous les membres du corps; si l'on saisit le cœur, on met toutes les extrémités en désarroi.

Voyez, par exemple, la Perse: aussitôt que les musulmans se furent emparés d'El-Medaïn, capitale de cet empire, toute la puissance des Perses fut anéantie. Les provinces frontières étaient cependant restées au pouvoir de Yezdeguird; mais cela ne lui servit de rien. Il en fut tout le contraire de la domination de l'empire grec en Syrie: lorsque les musulmans eurent enlevé ce pays aux Grecs, ceux-ci se retirèrent vers Constantinople, siége de leur empire; aussi la perte de la Syrie ne leur nuisit pas. En effet, leur puissance se maintiendra jusqu'à ce que Dieu veuille en permettre la chute. Voyez aussi les Arabes dans les premiers temps de l'islamisme. Comme ils étaient très-nombreux, ils s'emparèrent facilement des pays voisins: la Syrie, l'Irac et l'Égypte tombèrent promptement entre leurs mains. Alors ils portèrent leurs armes plus loin et envahirent le Sind, l'Abyssinie, l'Ifrîkiya et le Maghreb; ensuite ils pénétrèrent en Espagne. S'étant fractionnés en bandes, afin d'occuper ces royaumes et de garder ces frontières étendues, ils finirent par perdre de leur force et se trouvèrent dans l'impossibilité de faire de nouvelles conquêtes; aussi l'islamisme se trouva-t-il arrêté dans son progrès et n'alla pas plus loin. Parvenue à cette limite extrême, la domination musulmane commença P. 293.
un mouvement rétrograde qui doit continuer jusqu'à ce que Dieu permette la ruine de cet empire. Tel a été le sort des États qui se sont formés depuis (l'établissement de l'islamisme); qu'ils aient eu à leur disposition beaucoup de troupes ou peu, aussitôt qu'ils les eurent

[1] Pour تصحل, lisez تضحّل.

distribuées dans les provinces, ils ne purent plus effectuer des conquêtes.

La grandeur d'un empire, son étendue et sa durée sont en rapport direct avec le nombre de ceux qui l'ont fondé.

C'est avec l'aide d'un corps puissant qu'on parvient à fonder un empire. Ce corps se compose de troupes que l'on doit distribuer ensuite dans les États et les provinces dont l'empire se compose, afin d'y tenir garnison. Plus la tribu et le peuple qui ont fondé un grand empire sont nombreux, plus cet empire est fort, et plus il possède de provinces et de territoires. Nous en voyons un exemple dans l'empire islamique : lorsque Dieu eut rallié tous les Arabes à la religion, le nombre des musulmans qui prirent part à l'expédition de Tebouk, dernière campagne entreprise par le Prophète, montait à cent vingt mille, tant cavaliers que fantassins. De ces guerriers les uns appartenaient à la grande tribu de Moder et les autres à celle de Cahtan. Ajoutez à cette masse les gens qui embrassèrent l'islamisme pendant le temps qui s'écoula depuis cette expédition jusqu'à la mort du Prophète. Lorsque ces Arabes se mirent en marche pour conquérir des royaumes, aucune forteresse, aucun pays, quelque bien protégé qu'il fût, ne put leur résister. Ils envahirent le territoire des Perses et celui des Grecs, de ces deux peuples qui formaient alors les plus puissantes nations du monde. Ils attaquèrent les Turcs en Orient, les Francs et les Berbers en Occident et les Goths en Espagne. S'étant
P. 294. portés depuis le Hidjaz jusque dans le Sous El-Acsa, et depuis le Yémen jusque chez les Turcs, dans la région la plus reculée du nord, ils étendirent leur domination sur les sept climats. Voyez ensuite l'empire des Sanhadja (Zîrides) et celui des Almohades, comparés à celui des Fatémides, qui précéda ceux-ci. Comme la tribu des Ketama, celle qui avait établi la dynastie fatémide sur le trône, était plus nombreuse que les tribus des Sanhadja et des Masmouda (Almohades), elle les surpassa aussi par l'étendue de l'empire qu'elle fonda. L'Ifrîkiya, le Maghreb, la Syrie, l'Égypte et le Hidjaz leur

étaient soumis. Après eux on vit s'élever l'empire des Zenata. Ce peuple, depuis le commencement de sa carrière, avait toujours été moins nombreux que les Masmouda; aussi leur était-il inférieur quant à l'étendue de son empire. Le même fait se reconnaît encore quand on considère l'état des Zenatiens[1] du Maghreb : celui des Mérinides (en Maroc) et celui des Beni Abd el-Ouad (à Tlemcen). Lorsque les Mérinides commencèrent à faire des conquêtes, ils étaient plus nombreux que les Beni Abd el-Ouad; aussi les surpassèrent-ils par la puissance et l'étendue de leurs possessions; ils les vainquirent même à plusieurs reprises. On assure que les Mérinides avaient d'abord trois mille hommes sous les armes, et que les Beni Abd el-Ouad n'étaient que mille[2]. Il est vrai que ces nombres augmentèrent plus tard, avec le progrès du bien-être général et par l'adjonction d'une foule de partisans.

Donc l'étendue d'un empire et sa puissance sont en rapport direct avec le nombre de ceux qui l'ont fondé. Il en est de même de la durée des empires. La durée de toute chose qui a eu un commencement dépend de la force du tempérament de cette chose; or le tempérament des empires[3], c'est l'esprit de corps. Plus cet esprit est fort, plus l'empire se distingue par la vigueur de son tempérament et par sa durée. C'est dans les masses nombreuses que l'esprit de corps se développe le mieux, ainsi que nous l'avons déjà dit.

Ce que nous venons d'exposer dépend d'une cause réelle. Quand un empire commence à perdre de son étendue, c'est aux frontières que ce rétrécissement a lieu[4]. S'il se compose d'un grand nombre de P. 295.
provinces, ses frontières seront très-éloignées de la capitale et auront un vaste développement. Chaque perte de territoire a lieu dans un certain temps. Si les provinces sont nombreuses, ces époques de diminution seront nombreuses aussi; car chaque province a un temps pour se maintenir et pour faiblir. (Donc un empire renfermant beaucoup de provinces) aura une longue durée.

[1] Pour الزناتة, lisez لزناتة.
[2] Le mot عدد est de trop.
[3] Pour الدولة, lisez الدول.
[4] Après ابيدا, insérez في.

Voyez, par exemple, comment l'empire des Arabes musulmans s'était maintenu plus longtemps que tout autre. Nous ne parlons pas ici seulement de la dynastie abbacide, qui siégeait au centre même de l'empire, mais aussi de celle des Oméiades qui s'étaient retirés en Espagne; toutes les deux avaient duré jusqu'au commencement du v[e] siècle de l'hégire. Celle des Fatémides se maintint pendant près de deux cent quatre-vingts ans. Celle des Sanhadja, qui relevait de l'empire fatémide, à partir de l'époque où Maadd el-Moëzz investit Bologguîn Ibn Zîri du gouvernement de l'Ifrîkiya, se maintint depuis l'an[1] 358 jusqu'à l'an 557, époque ou les Almohades lui enlevèrent la Calaâ[2] et Bougie. L'empire almohade (hafside) de nos jours a subsisté plus de deux cent soixante et dix ans; ainsi la durée des empires est en rapport direct avec le nombre des guerriers qui les avaient fondés; *règle que Dieu lui-même a suivie dans sa conduite envers les hommes.* (*Coran*, sour. XL, vers. 85.)

Un empire s'établit difficilement dans un pays occupé par de nombreuses tribus ou peuplades.

Cela provient de la diversité d'opinions et de sentiments qui règne chez ces peuples. Chaque opinion, chaque sentiment, trouve un parti pour le soutenir; aussi les révoltes sont-elles très-fréquentes contre l'autorité de l'empire (que l'on vient d'y fonder). L'empire a beau s'appuyer sur le dévouement de ses partisans; les peuples qu'il tient en sou-
P. 296. mission ont aussi un esprit de corps, et chaque peuple se croit assez fort pour rester indépendant. Voyez, par exemple, ce qui s'est passé en Ifrîkiya et en Maghreb depuis le commencement de l'islamisme jusqu'à nos jours. La population de ces contrées est composée de Berbers, peuple organisé en tribus dont chacune est animée d'un vif esprit de corps. Ibn Abi Sarh leur fit éprouver une première défaite ainsi qu'aux Francs (qui étaient avec eux); mais cela n'eut aucun résultat; ils prirent l'habitude de se révolter et d'apostasier; à chaque instant ils se mettaient en insurrection, sans se laisser contenir par

[1] Pour سنة, lisez في سنة. — [2] Voyez ci-devant, page 320, note 5.

les châtiments que leur infligeaient les armées musulmanes. Lorsque l'islamisme eut pris pied chez eux, ils retombèrent dans leurs habitudes de révolte et embrassèrent les opinions religieuses des Kharedjites. Ces mouvements eurent lieu à plusieurs reprises. « Les Berbers du Maghreb, dit Ibn Abi Zeïd[1], apostasièrent jusqu'à douze fois, et la doctrine de l'islamisme ne s'établit définitivement dans leurs cœurs qu'à partir de l'administration de Mouça Ibn Noceïr. » Omar (le khalife), voulant désigner cet état de choses, disait que l'Ifrîkiya semait la discorde[2] dans les cœurs de ses habitants. Par ces paroles il donnait à entendre que cette contrée était remplie de tribus et de peuplades; ce qui portait les habitants à la désobéissance et à l'insubordination.

Dans l'Irac, à la même époque, ainsi qu'en Syrie, un pareil état de choses n'existait pas. L'un de ces pays avait des troupes perses pour le garder, et l'autre, des troupes grecques. Ces armées consistaient en un mélange de gens de toute espèce, habitants des villes. Quand les musulmans eurent effectué la conquête de ces deux pays, il n'y eut plus de résistance ni de révoltes à craindre. Dans le Maghreb, au contraire, les tribus berbères étaient innombrables; elles s'adonnaient toutes à la vie nomade, et chacune d'elles avait pour se soutenir un vif esprit de corps et de famille. Chaque fois qu'une de ces peuplades venait à s'éteindre, une autre la remplaçait et en adoptait les habitudes de révolte et d'apostasie; aussi les Arabes durent travailler longtemps avant de pouvoir établir l'autorité de l'empire musulman dans l'Ifrîkiya et dans le Maghreb.

En Syrie, les Israélites trouvèrent des tribus composées de Philistins, de Canaanéens, de descendants d'Ésaü, de Madianites, de P. 297.

[1] Pour *Zeid* زيد, il faut, sans doute lire *Yezîd* يزيد. Abou Mohammed Aïoub Ibn Abi Yezîd, fils du célèbre Abou Yezîd qui fit une guerre si acharnée à la dynastie fatémide, était très-versé dans la connaissance des généalogies berbères. Il demeura cependant quelque temps à la cour de Cordoue, auprès du célèbre ministre Ibn Abi Amer, surnommé *El-Mansour*. (Pour l'histoire d'Abou Yezîd, voyez l'*Histoire des Berbers*, t. II, p. 530 et suiv. et t. III, p. 201 et suiv.)

[2] Il y a ici une espèce d'allusion étymologique : les mots *Ifrîkiya* et *moferreca* (*séparant*) peuvent se ramener à une même racine.

descendants de Lot (les Moabites), d'Édomites, d'Araméens, d'Amalécites, de Gergéséens et de Nabatéens; ceux-ci se tenaient du côté de la Mésopotamie et de Mosul. Le nombre de ces tribus, ainsi que la diversité de leurs sentiments et de leurs intérêts, était immense. Les Israélites éprouvèrent donc de grandes difficultés avant de pouvoir établir leur domination dans ce pays et y fonder un empire. Leur autorité fut souvent ébranlée par des révoltes, et ils se laissèrent infecter eux-mêmes par l'esprit de désordre qui animait leurs sujets. Aussi se mirent-ils souvent en insurrection contre leurs rois, et ils n'eurent jamais un empire solidement établi. Vaincus par les Perses, puis par les Grecs, ils furent enfin subjugués et dispersés par les Romains.

Il en est tout autrement des pays où l'esprit de corps et de tribu n'existe pas. On peut y fonder un empire facilement; le souverain est toujours sans inquiétude, parce que les soulèvements et les révoltes y sont très-rares. Cet empire n'a pas besoin de s'appuyer sur une foule de partisans animés d'un même esprit de corps. Telle est l'Égypte, ainsi que la Syrie de nos jours; il n'y a pas de tribus ni de peuplades organisées en bandes; on pourrait même croire que ce dernier pays n'avait jamais été une pépinière de tribus. Le sultan d'Égypte vit dans une tranquillité parfaite, tant est rare dans cette contrée l'esprit de faction et de révolte. Là on ne trouve qu'un souverain et des sujets obéissants. Le gouvernement, dirigé par un prince d'origine turque et soutenu par des bandes (de mamlouks) appartenant à la même race, passe d'un souverain à un autre, de famille en famille. Il s'y trouve aussi un khalife que l'on intitule l'Abbacide et qui descend des khalifes de Baghdad.

De nos jours, le même état de choses se voit en Espagne, pays
P. 298. gouverné par Ibn el-Ahmer. Quand la dynastie de ce prince commençait à s'établir, elle n'était pas très-forte et n'avait pas beaucoup de troupes. Les Beni'l-Ahmer appartiennent à une de ces familles arabes qui avaient été au service des Oméiades et dont il ne restait qu'un très-petit nombre. Lorsque le gouvernement des Arabes fut renversé en Espagne et que les Berbers lemtouniens (almoravides) et les Al-

mohades eurent effectué (successivement) la conquête de ce pays, les musulmans espagnols furent tellement opprimés et maltraités par les vainqueurs, que leurs cœurs en furent remplis de haine et d'indignation. A l'époque où le gouvernement des Almohades tirait vers sa fin, les Cids[1] (ou princes) de cette dynastie cédèrent au roi chrétien un grand nombre de forteresses, dans l'espoir d'obtenir de lui[2] des secours qui les mettraient en mesure d'entreprendre la conquête de Maroc, capitale[3] de l'empire. Toutes les anciennes familles arabes qui étaient restées en Espagne et qui conservaient encore leur esprit national se réunirent alors ; peu disposées par leur origine à rester dans des villes et à séjourner dans des établissements fixes, elles s'étaient consacrées à la vie militaire et servaient dans les milices de l'empire[4]. Ibn Houd (roi de Saragosse), Ibn el-Ahmer (le Nasride, sultan de Grenade), et Ibn Merdenîch (chef de l'Andalousie orientale)[5], appartenaient chacun à une de ces familles. Le premier, ayant saisi le commandement, fit proclamer en Espagne l'autorité spirituelle des khalifes abbacides, souleva le peuple contre les Almohades, dont il venait de répudier la souveraineté, et parvint à les expulser du pays. Ensuite Ibn el-Ahmer aspira au pouvoir et, ne voulant pas reconnaître pour chef religieux le khalife abbacide, ainsi que l'avait fait Ibn Houd, il fit prononcer la prière publique au nom d'Ibn Abi Hafs, chef almohade et souverain de l'Ifrîkiya. Pour s'emparer du pouvoir, il n'eut besoin que d'un très-faible parti, composé de membres de sa propre famille, qu'on nommait les *Roouça* (les *rëïs*

[1] Les princes de la famille royale des Almohades et de celle des Hafsides portaient le titre de *Cid*. En arabe, ce mot signifie *seigneur* ou *maître* et s'écrit *seïyid;* la prononciation vulgaire et usuelle de ce mot est *cîd*. Rodrigue de Bivar, en adoptant ce titre, n'avait fait que suivre un usage propre aux musulmans de l'Occident.

[2] Pour بعم, lisez به.

[3] Pour حضرة, lisez الحضرة. Les Mérinides avaient alors enlevé aux Almohades la ville de Maroc et les provinces qui en dépendent.

[4] Pour ورسوخا, je lis ورسخوا avec le manuscrit C et l'édition de Boulac.

[5] Le nom *Merdenîch* n'est ni arabe ni berber; serait-il une altération arabe du nom *Martinus?* Ibn Khaldoun a consacré une notice à Ibn Merdenîch dans son *Histoire des Berbers*.

ou chefs). Il pouvait se passer d'un corps plus nombreux parce que l'esprit de tribu existait à peine parmi les populations du pays. Là aussi il n'y avait qu'un souverain et des sujets. Plus tard, il prit les armes[1] contre le roi chrétien et, s'étant attaché les princes zenatiens[2], qui avaient traversé le détroit pour se réfugier chez lui, il en forma un corps de troupes, auxquelles il confia la garde de ses
P. 299. forteresses et de ses frontières. Le souverain zenatien (mérinide) qui régnait sur le Maghreb avait conçu l'espoir de s'emparer de l'Espagne; mais ce corps de réfugiés seconda Ibn el-Ahmer avec dévouement, et le soutint jusqu'à ce qu'il pût rétablir ses affaires, concilier les esprits et se mettre à l'abri de toute attaque. L'autorité reste encore dans sa famille.

Il ne faut pas croire qu'Ibn el-Ahmer ait pu fonder un empire sans être soutenu par un parti animé d'un certain esprit de corps. Lorsqu'il commença sa carrière il avait un parti, assez faible, il est vrai, mais parfaitement suffisant pour l'exécution de ses projets. En effet, l'esprit de tribu et de corps n'était pas fort en Espagne; ce prince n'avait donc aucun besoin d'un nombreux corps de partisans afin de faire la conquête du pays. *Dieu seul peut se passer de l'appui de ses créatures.*

Dans un empire, le souverain est naturellement porté à se réserver toute l'autorité[3]; on s'y abandonne au luxe, à l'indolence et au repos[4].

Commençons par l'esprit d'autocratie. C'est par l'influence de l'esprit de corps que se fondent les empires[5], ainsi que nous l'avons dit. Or un peuple animé d'un vif sentiment de sa dignité se compose

[1] Pour استظهروا, lisez استظهر.

[2] Ibn Khaldoun a consacré plusieurs chapitres de son *Histoire des Berbers* au corps des *Volontaires de la foi*, dont les officiers et la plupart des soldats étaient des refugiés Abd-el-Ouadites et Mérinides. (Voy. l'*Histoire des Berbers*, t. VI, p. 459 et suiv. de la traduction.)

[3] Littéral. « la gloire. » L'expression الانفراد بالمجد est employée par notre auteur dans le sens d'*autocratie.*

[4] Dans l'édition de Boulac et dans deux de nos manuscrits, ce chapitre en forme trois.

[5] Pour فلان المجد, lisez وذلك ان الملك avec les manuscrits et l'édition de Boulac.

d'un grand nombre de tribus dont une seule est plus forte que toutes les autres ensemble, et les domine au point de les réunir et de les absorber. C'est ainsi que se forment des associations capables de soumettre les autres peuples et de conquérir des empires. Pour éclaircir ce principe, nous ferons observer que l'esprit de corps dans une tribu est comme le tempérament dans les êtres créés. Le tempérament est un mélange des (quatre) éléments, ainsi que nous l'avons exposé ailleurs. Or un mélange d'éléments qui se neutralisent ne saurait former un tempérament : pour que cet effet se produise, il faut absolument que l'un des éléments prédomine sur les autres. Il en est de même pour un nombre de familles réunies en tribu et animées d'un même esprit de corps : une de ces familles doit être assez forte pour tenir ensemble les autres, les absorber, les combiner en un seul P. 300.
corps et concentrer en elle-même tous les sentiments patriotiques qui les animaient. L'esprit de corps, porté de cette manière à son plus haut degré d'intensité, ne se trouve que dans les familles illustres qui ont l'habitude du commandement. Dans une telle maison, il faut qu'un des membres ait le pouvoir d'imposer ses volontés aux autres. Cet individu doit à la supériorité de sa naissance l'avantage de commander en chef à toutes les[1] familles de la confédération. Comme la hauteur et la fierté sont des sentiments naturels à l'espèce humaine[2], le chef d'un peuple ne consent jamais à partager son pouvoir avec un autre, ni à lui permettre de commander ou d'administrer. Ainsi se développe l'amour-propre, sentiment qui est dans la nature de l'homme; ainsi s'établissent les principes que la nécessité de gouverner rend indispensables. Le chef, par exemple, doit être unique; avec plusieurs surviendraient des conflits très-nuisibles à la communauté. *Et, s'il y avait dans (le ciel et sur la terre) plusieurs dieux, ces deux (régions) auraient déjà péri.* (*Coran*, sour. XXI, vers. 22.)

Un chef suprême réprime l'ambition des familles placées sous ses ordres; il courbe l'audace des autres chefs et ne leur laisse aucun

[1] Lisez لجميعها. — [2] Littéral. « aux animaux. »

espoir de partager le pouvoir avec lui. Il dompte l'ardeur des autres familles qui aspirent au commandement et les empêche d'y arriver; autant que possible, il se réserve toute l'autorité et n'en laisse à personne la moindre portion[1]. Gardant pour lui-même tout le pouvoir, il ne consent jamais à le partager. Le fondateur d'un empire possède toute l'autorité; son successeur en perdra probablement une partie, ou bien ce sera le troisième souverain de la dynastie. Cela dépendra de l'esprit d'indépendance qui anime ses subordonnés et de leurs moyens de résistance. Ce que nous venons d'indiquer doit nécessairement arriver dans tous les empires; c'est *une des lois observées par Dieu à l'égard de ses créatures.* (*Coran*, sour. XL, vers. 85.)

Passons aux causes qui amènent les habitudes du luxe. Un peuple qui en a vaincu un autre et qui a enlevé l'autorité souveraine à ceux qui l'exerçaient parvient à un haut degré de bien-être et d'aisance. Les habitudes du luxe se développent rapidement chez lui et il abandonne la vie dure et grossière qu'il avait menée jusqu'alors, afin de jouir du superflu et de tous les plaisirs délicats qui font le charme de l'existence. Il adopte les usages du peuple qu'il vient de remplacer
P. 301. et commence bientôt à s'apercevoir combien le superflu est indispensable. Se laissant entraîner vers toutes les jouissances, il déploie une grande recherche dans sa table, ses vêtements, son mobilier et sa vaisselle. Les individus rivalisent à qui aura les choses les plus belles, et ils tâchent de surpasser les peuples voisins par l'excellence de leur cuisine, la richesse de leurs habits et l'élégance de leurs montures. Cela sert d'exemple à leurs descendants et ne discontinue pas jusqu'à la fin de l'empire. Le degré d'aisance dont ils jouissent est en rapport avec l'étendue de leur domination; chez eux le luxe atteint une limite qui est déterminée par la grandeur de l'empire, par sa force et par les habitudes du peuple auquel ils ont succédé.

Quant à l'amour de l'indolence et du repos, nous dirons qu'un peuple ne parvient pas à posséder un empire, à moins d'en entre-

[1] Littéral. « ni chameau ni chamelle. »

prendre la conquête. Les fatigues qu'il consent à subir afin d'y parvenir ont pour terme le triomphe de ses armes et l'acquisition du pouvoir. Parvenu au but, il discontinue ses efforts.

J'ai admiré comment la fortune a travaillé pour me tenir séparé de ma bien-aimée, et comment, après notre union, elle a cessé ses efforts.

Après l'acquisition de l'empire, les vainqueurs renoncent aux travaux et aux fatigues qu'ils s'étaient volontairement imposés et ils cherchent le repos, la tranquillité et le désœuvrement. Ils s'occupent à goûter les fruits de la domination, à se bâtir de beaux édifices, de belles maisons et à se procurer de riches habillements. Ils élèvent des palais, ils construisent des fontaines, ils plantent des jardins et se livrent à la jouissance des biens mondains. Préférant le repos aux fatigues, ils ne s'occupent que de beaux habits, de mets recherchés, de vaisselle et de tapis. S'étant accoutumés à ce genre de vie, ils en transmettent l'habitude à leurs descendants. Le luxe ne cesse de croître chez eux, jusqu'à ce que Dieu fasse connaître sa volonté définitive.

Lorsqu'un empire a acquis sa forme naturelle par l'établissement de l'autocratie et par l'introduction du luxe, il tend vers sa décadence. P. 302.

Ce principe peut se démontrer de plusieurs manières : d'abord, l'établissement de l'empire entraîne nécessairement celui de l'autocratie. Tant que les familles (dont se compose la tribu) participent au pouvoir et qu'elles travaillent avec ensemble pour le maintenir, leur désir de vaincre et leur ardeur à se défendre servent de frein à leur insubordination et à leur orgueil, en les portant toutes à la recherche de la gloire. Pour élever l'édifice de cette gloire, elles affrontent la mort avec joie et préfèrent le trépas au déshonneur. Si un membre de la tribu parvient à s'emparer de toute l'autorité, il réprime leur insubordination, les tient en bride et s'attribue tout le butin à leur exclusion. Dès lors, leur ardeur pour la gloire se refroidit, leur courage fléchit et elles s'habituent à l'abaissement et à la soumission. La géné-

ration qui les remplace, ayant été élevée dans la dégradation, se figure que la solde dont le sultan la gratifie est la juste rétribution du service qu'elle lui rend en le soutenant par les armes et en protégeant le territoire de l'empire. Elle ne le comprend pas autrement. Dans cette race déchue, on trouve rarement un individu qui accepte une solde avec la pensée que cela l'oblige à risquer sa vie; aussi l'empire s'affaiblit et, en perdant les forces qu'il tenait de l'esprit de corps, il s'engage dans une voie qui mène à la décadence et à la décrépitude.

En second lieu, il est dans la nature des choses que le luxe s'introduise dans un empire, ainsi que nous l'avons déjà exposé. On prend de plus en plus les habitudes du faste, on dépense au delà des traitements, le revenu devient insuffisant, les pauvres meurent d'indigence, les riches dissipent leurs émoluments en dépenses
P. 303. de luxe, et cet état de choses s'empire de génération en génération, jusqu'à ce que les traitements deviennent insuffisants. On commence alors à sentir les atteintes du besoin; le sultan ordonne aux officiers de réserver leurs moyens pour les frais des expéditions militaires, et, comme ils ne le peuvent pas, il les punit, saisit les revenus assignés à la plupart d'entre eux, se les approprie, ou les donne à ses enfants et à ses protégés. Cela rend impossible aux officiers de remplir leurs devoirs et affaiblit ainsi la puissance du maître de l'empire.

De plus, lorsque le luxe a fait de grands progrès dans une nation et que les traitements deviennent insuffisants, le chef de l'État, c'est-à-dire, le sultan, se voit forcé de les augmenter, afin de tirer d'embarras ses employés et de réparer les brèches faites à leur fortune. Or l'impôt produit une somme fixe que l'on ne saurait augmenter ni diminuer, et l'accroissement que l'on voudrait lui donner en établissant des impôts extraordinaires a aussi une limite infranchissable. Si l'on veut consacrer les revenus de l'État à la solde de l'armée, et qu'on augmente cette solde afin de remédier aux embarras dans lesquels les militaires se sont jetés par leurs habitudes de luxe et de dépense, on commencera par diminuer le nombre des troupes.

L'augmentation accordée, le luxe fait de nouveaux progrès, une nouvelle augmentation devient nécessaire et le nombre des troupes continue à diminuer; cela se répète une troisième et une quatrième fois, jusqu'à ce que l'armée, étant maintenant très-réduite, ne suffit plus à la garde[1] du pays. L'empire montre sa faiblesse; les nations voisines, ou bien les peuplades et les tribus soumises à son autorité, s'enhardissent au point de l'attaquer; enfin il disparaît du monde, avec la permission de Dieu, dont la volonté a prescrit un sort semblable à tout ce qu'il a créé.

Ajoutons que le luxe corrompt le peuple en portant les esprits vers le mal et la dépravation, ainsi que nous l'expliquerons dans la section P. 304.
qui traite de la vie sédentaire. On perd alors les nobles qualités qui servent à désigner une race digne de commander, et l'on se fait remarquer par des vices qui annoncent le mouvement rétrograde, la ruine de l'État. Tel est le sort que Dieu réserve à toutes ses créatures. L'empire tombé en décadence voit disparaître sa prospérité, et subit périodiquement les attaques de la décrépitude jusqu'à ce qu'il succombe.

Troisièmement, dans un empire, on est porté naturellement à aimer la tranquillité et le repos. Comme toutes les habitudes, l'indolence devient pour le peuple une seconde nature. La génération suivante, ayant été élevée au sein de l'abondance[2] et dans le luxe, n'a plus cette rudesse de mœurs qui se contracte dans la vie nomade; elle a perdu cette bravoure qui mène aux conquêtes, elle a oublié ses habitudes de brigandage, elle ne sait plus ni voyager dans le désert, ni se diriger dans les lieux solitaires. Un tel peuple ne se distingue de la vile populace que par sa finesse d'esprit et par son habillement; il devient incapable de garder le pays, il perd son énergie et sa vigueur. Tout cela retombe sur l'empire, revêtu déjà de la robe de la vieillesse. Ces gens continuent à prendre de nouvelles habitudes de luxe en jouissant de la vie sédentaire; ils s'abandonnent au repos, à l'in-

[1] Pour الحامية, lisez الحماية. — [2] Pour عضارة, lisez غضارة.

dolence et à la mollesse; plus ils s'y plongent, plus ils s'éloignent de la simplicité de la vie nomade et plus ils se dépouillent de la rudesse
P. 305. de mœurs qui naît dans le désert; ils perdent ce courage au moyen duquel ils avaient protégé l'empire, et ils deviennent une telle charge pour le gouvernement qu'ils auraient eux-mêmes besoin de troupes pour les protéger. Le lecteur en trouvera assez d'exemples dans l'histoire des diverses dynasties[1]; qu'il consulte ces volumes[2] et il conviendra que nous avons raison.

Il arrive quelquefois que, dans un empire atteint de la faiblesse que produisent le repos et les jouissances du luxe, le souverain prend des partisans et des défenseurs chez les autres peuples; il choisit des hommes habitués à mener une vie rude et il en forme un corps de milices bien plus vaillant que les anciennes troupes, bien plus capable de soutenir les fatigues de la guerre, la faim et les privations. De cette manière, il remédie à la décrépitude qui allait atteindre l'empire. Cela est arrivé en Orient pour l'empire des Turcs (mamlouks); la majeure partie de l'armée se compose des dépendants et des clients des chefs. Le sultan choisit parmi les esclaves que l'on importe dans le pays un certain nombre d'hommes pour en faire des cavaliers et des fantassins. Ces nouvelles troupes sont plus braves et plus endurcies aux fatigues que leurs prédécesseurs, les fils des mamlouks, gens élevés dans les délices, au sein du pouvoir et sous l'abri de la souveraineté.

En Ifrîkiya, le même fait s'est reproduit; le sultan almohade choisit ordinairement ses troupes parmi les tribus zenatiennes et arabes; il en augmente le nombre tous les jours et laisse[3] de côté les Almohades, peuple énervé par le luxe. De cette manière, l'empire reçoit une nouvelle vie et se garantit contre les atteintes de la décrépitude. *Dieu est l'héritier de la terre et de tout ce qu'elle porte!*

[1] Pour الدولة, lisez الدول.

[2] Par ces mots, l'auteur renvoie le lecteur à son exposition de l'histoire universelle, ouvrage dont les *Prolégomènes* forment l'introduction.

[3] Pour وبتترك, lisez ويترك.

Les empires[1], ainsi que les hommes, ont leur vie propre.

Selon les médecins et les astrologues, la vie naturelle de l'homme est de cent vingt ans, de l'espèce que ceux-ci nomment grandes an- P. 306.
nées lunaires. La vie, dans chaque race d'hommes, est sujette à des variations, sa durée étant déterminée par les conjonctions (des corps célestes)[2]. Elle dépasse quelquefois ce nombre d'années et quelquefois elle ne les atteint pas; ainsi les hommes nés sous certaines conjonctions vivent jusqu'à cent ans, d'autres jusqu'à cinquante et d'autres jusqu'à quatre-vingts ou soixante et dix. Selon les observateurs (des corps célestes), tout cela dépend des indications fournies par les conjonctions. Pour la race actuelle des hommes, la durée de la vie est de soixante ou soixante et dix ans; ainsi que cela se trouve mentionné dans une des paroles attribuées au Prophète. La vie naturelle de l'homme, celle dont la durée est de cent vingt ans, ne se prolonge que très-rarement au delà de ces limites; cela dépend de certaines positions extraordinaires de la sphère céleste. Nous en voyons un exemple dans Noé, ainsi que dans un petit nombre d'Adites et de Thémoudites. La durée de la vie des empires varie aussi sous l'influence des conjonctions, mais, en général, elle ne dépasse pas trois générations. La vie d'une génération est de la même longueur que l'âge moyen de l'homme; à savoir, quarante ans, période à laquelle la croissance du corps est parvenue à son terme. Dieu a dit : *Lorsqu'il parvient à la maturité* (de l'âge) *et atteint quarante ans, etc.*[3] Voilà pourquoi nous avons dit que la vie d'une génération est égale à l'âge moyen de l'homme, et notre assertion se trouve justifiée par ce trait de la sagesse divine qui fixa à quarante ans l'espace de temps que les Israélites devaient passer dans le désert. Ce terme fut choisi afin de faire disparaître du monde la génération qui vivait alors et de la remplacer par une autre à laquelle l'humiliation de l'esclavage

[1] Pour الدولة, lisez الدول.

[2] On trouvera, dans la seconde partie, quelques observations sur les conjonctions des planètes et sur l'influence que les astrologues leur attribuaient.

[3] *Coran*, sour. XLVI, vers. 14.

était inconnue. Cela nous porte à regarder l'espace de quarante ans, qui est l'âge (moyen) de l'homme, comme égal à la vie d'une génération.

Nous avons dit que la durée d'un empire ne dépasse pas ordinairement trois générations. En effet, la première génération conserve son caractère de peuple nomade, les rudes habitudes de la vie sau-
P. 307. vage, la sobriété, la bravoure, la passion du brigandage et l'habitude de s'entre-partager l'autorité; aussi l'esprit de tribu dans cette génération reste en vigueur; son glaive est toujours affilé, son voisinage redoutable, et les autres hommes se laissent vaincre par ses armes. La possession d'un empire et le bien-être qui s'ensuit influent sur le caractère de la seconde génération; chez elle, les habitudes de la vie nomade se remplacent par celles de la vie sédentaire, la pénurie est changée en aisance et la communauté du pouvoir en autocratie. Un seul individu exerce toute l'autorité; le peuple, trop indolent pour essayer de la reconquérir, échange l'amour de la domination contre l'avilissement et la soumission. L'esprit de corps qui l'anime s'affaiblit à un certain degré; mais on aperçoit que cette génération, malgré son abaissement, en a conservé encore une portion considérable[1], qu'elle tenait de la génération précédente. Elle en a connu les mœurs, la fierté, l'amour de la gloire, l'ardeur à repousser l'ennemi et à se défendre; aussi ne peut-elle perdre cet esprit tout à fait. Elle espère même reprendre un jour tous ces traits de caractère; peut-être pense-t-elle qu'elle les possède encore.

La troisième génération a oublié complétement la vie nomade et les mœurs agrestes du désert; elle ne reconnaît plus les douceurs de la gloire et de l'esprit de corps, habituée, comme elle l'est, à subir la domination d'un maître et plongée, par l'influence du luxe, dans toutes les délices[2] de la vie. Des hommes de cette espèce sont une charge pour l'empire; à l'instar des femmes et des enfants, ils ont besoin de protecteurs; chez eux l'esprit de corps s'est éteint, le courage de se défendre,

Pour لكثير, lisez الكثير. — [2] Pour عضارة, lisez غضارة.

de repousser un ennemi ou de l'attaquer leur manque, et, malgré cela, ils cherchent à en imposer au public par leur équipement (militaire), leur habillement, leurs airs d'habiles cavaliers et leur ton présomptueux. Mais cela n'est qu'un faux vernis; car ils sont, en général, plus lâches que des femmes[1], et si on les attaque, ils sont incapables P. 308. de résister. Le souverain s'appuie alors sur des étrangers d'une bravoure reconnue, et s'entoure d'affranchis et de clients en nombre à peu près suffisant pour la défense du pays. Dieu permet enfin que cet empire succombe avec tout ce qui en dépend. Cela fait voir que, dans l'espace de trois générations, les empires arrivent à la décrépitude et changent entièrement de nature. Dans la quatrième génération, l'illustration dont la nation s'était entourée disparaît tout à fait, ainsi que nous l'avons indiqué ailleurs. Nous disions alors qu'une tribu doit sa gloire et sa distinction à quatre générations d'illustres aïeux[2], et nous en avons donné une preuve tirée de la nature des choses, preuve parfaitement claire et basée sur des principes que nous avons établis dans nos discours préliminaires. Si le lecteur veut bien les examiner, il ne manquera pas d'en reconnaître la justesse, pourvu qu'il soit sans préjugés.

La durée de trois générations est de cent vingt ans, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, et les dynasties se maintiennent ordinairement pendant cet espace de temps. Cela est un terme approximatif qui peut cependant arriver plus tôt ou plus tard. Si l'existence de l'empire se prolonge davantage, c'est parce qu'on ne songe pas à l'attaquer; mais cela est un cas purement accidentel; la décrépitude lui survient toujours, bien que personne ne l'ait menacé. Qu'un ennemi se fût présenté, l'empire aurait été incapable de lui résister. Enfin arrive l'heure de sa chute, heure que personne ne saurait avancer ni reculer. Donc les empires, comme les individus, ont une existence, une vie qui leur est propre; ils grandissent, ils arrivent à l'âge de

[1] Le texte porte de plus : على ظهورها, *resupinæ*.

[2] Voyez ci-devant, p. 286. — L'auteur s'exprime ici d'une manière peu précise : « La gloire, dit-il, et la considération se trouvent dans quatre aïeux. »

la maturité, puis ils commencent à décliner. On comprendra maintenant la justesse du dicton populaire qui assigne aux empires une vie de cent ans.

Le lecteur qui aura apprécié nos observations possédera une règle au moyen de laquelle il pourra reconnaître combien d'aïeux se trouvent dans une chaîne généalogique pendant un certain intervalle, pourvu qu'il sache le nombre d'années dont cet intervalle se compose. Cette règle est pour le cas où l'on soupçonne que le nombre d'aïeux
P. 309. n'est pas exact. Pour chaque centaine d'années, il comptera trois générations; cette proportion établie, si le nombre d'aïeux qui en résulte s'accorde avec celui que donne l'arbre généalogique, il peut regarder les indications de cet arbre comme vraies. Si le calcul donne une génération de moins que l'arbre, cela montre que l'on a intercalé le nom d'un aïeul dans la liste généalogique. Si, au contraire, le calcul fournit un aïeul de plus, on doit conclure qu'un nom a disparu de la liste. On peut employer le même procédé pour obtenir le nombre d'années quand on connaît avec certitude celui des aïeux. *Dieu règle la longueur des nuits et des jours.*

Dans les empires, les habitudes de la vie sédentaire remplacent graduellement celles de la vie nomade.

Ce changement arrive nécessairement dans tous les empires. En effet, la faculté de conquérir et d'atteindre à la souveraineté dérive de l'esprit de corps et de ce qui s'y rattache, c'est-à-dire de l'emploi de la force joint aux habitudes de rapine. Ces causes ne sauraient avoir tout leur effet que chez un peuple nomade; aussi le nouvel empire a d'abord une période pendant laquelle les conquérants conservent encore les usages de la vie errante; ensuite arrivent le bien-être et l'aisance. Or le caractère le plus remarquable de la vie sédentaire, c'est l'empressement qu'on met à varier ses jouissances et à cultiver les arts qui s'emploient dans les diverses voies et les divers modes que le luxe se plaît à suivre. On s'occupe de la cuisine, des vêtements, des maisons, des tapis, de la vaisselle et de tout le reste de l'ameublement

qui convient à une belle habitation. Pour que chacune de ces choses soit d'une qualité bonne et recherchée, le concours de plusieurs arts est nécessaire. Un genre de luxe en entraîne un autre; les arts se multiplient selon la variété des fantaisies qui portent les esprits vers les voluptés, les plaisirs et les jouissances du luxe dans tous ses modes et sous toutes ses formes. Les habitudes de la vie sédentaire [1] remplacent, dans l'empire, celles de la vie nomade, de même que l'aisance suit, de toute nécessité, la possession d'un empire et se répand parmi tous les fonctionnaires de l'État. Dans les habitudes de la vie sédentaire, ces gens prennent pour modèle le peuple qu'ils viennent de remplacer; ils ont sous les yeux tous les usages de leurs prédécesseurs et, en général, ils se plaisent à les adopter. Voyez, par exemple, ce qui arriva aux Arabes lors de leurs premières conquêtes. A cette P. 310.
époque, ils vainquirent les Perses, défirent les Grecs et emmenèrent en captivité leurs fils et leurs filles; mais ils n'eurent pas la moindre habitude de la vie sédentaire [2]. On raconte qu'ils prirent pour des ballots de drap les coussins qu'on leur présentait et, qu'ayant trouvé dans les magasins de Chosroës une quantité de camphre, ils le mirent au lieu de sel dans la pâte dont ils faisaient leur pain. Lorsqu'ils eurent soumis les habitants de ces contrées, ils en prirent plusieurs à leur service et choisirent les plus habiles pour être leurs maîtres d'hôtel. Ce fut d'eux qu'ils apprirent tous les détails de l'administration domestique. Se trouvant dans une grande aisance, ils se livraient aux plaisirs avec une ardeur extrême et, entrés dans la période du luxe et de la vie sédentaire, ils recherchèrent tout ce qu'il y avait de mieux en fait de comestibles, de boissons [3], de vêtements, de logements, d'armes, de chevaux, de vaisselle, de musique, de meubles et d'ustensiles de cuisine. Leur amour du luxe dépassait toutes les bornes et se montrait surtout aux noces, aux

[1] Dans le texte arabe de l'édition de Paris, il faut insérer, après les mots فصار طور الحضارة, le passage suivant : للملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك واهل الدولة ابدا يقلدون فى طور الحضارة

[2] Pour لحضارة, lisez الحضارة.

[3] Pour المشارب, lisez والمشارب.

fêtes et aux festins. Voyez ce que Taberi, Masoudi et autres historiens racontent au sujet du mariage d'El-Mamoun (le khalife) avec Bouran, fille d'El-Hacen Ibn Sehel. El-Mamoun s'étant rendu en bateau à Fem es-Silh[1] pour demander à El-Hacen la main de sa fille, celui-ci combla de dons toutes les personnes qui formaient le cortége du khalife. Lors du mariage, il dépensa des sommes énormes et El-Mamoun assigna à Bouran une dot magnifique. Pendant le repas des fiançailles El-Hacen distribua de riches cadeaux aux serviteurs d'El-Mamoun: devant ceux de la première classe il fit répandre des boules de musc
P. 311. dont chacune renfermait un bulletin portant le nom d'une ferme ou d'un autre immeuble. Ils ramassèrent les boules et chacun d'eux obtint possession de la propriété que la chance et la fortune lui avaient assignée. Aux gens de la deuxième classe il distribua plusieurs *bedra* d'or; une *bedra* se compose de dix mille dinars. Ceux de la troisième classe recevaient chacun une *bedra* de dirhems; tout cela sans compter les sommes énormes qu'il dépensa pendant qu'El-Mamoun séjournait chez lui. Dans la soirée où l'on conduisit la mariée auprès du khalife, celui-ci lui présenta mille rubis comme don nuptial; des flambeaux d'ambre gris, pesant chacun cent *menn*, — à une livre et deux tiers de livre le *menn*, — brûlaient dans la salle. Le matelas du lit était en drap d'or, brodé de perles et de rubis. En le voyant, El-Mamoun s'écria : « On dirait que ce maudit Abou Nouas[2] avait ceci sous les yeux lorsqu'il composa ce vers où il parle du vin :

« Les grandes et les petites boules qui se forment sur sa surface ressemblent à du gravier de perles sur un champ d'or. »

Pour la nuit de la fête de noces on avait amassé, dans le bâtiment où l'on faisait la cuisine, une quantité de bois énorme; trois fois par jour, pendant l'espace d'une année, on y avait apporté cent quarante

[1] Le canal de Fem es-Silh, situé à moitié distance entre Baghdad et Basra, paraît avoir réuni, dans les temps anciens, le Tigre et l'Euphrate. La maison d'El-Hacen Ibn Sehel s'élevait à l'endroit où ce cours d'eau communiquait avec le Tigre.

[2] Voyez ci-devant, p. 34, note 5.

charges de mulet. Tout cet amas de fagots fut consumé dans la même nuit[1]. On y brûla aussi des feuilles de dattier arrosées d'huile. El-Hacen avait fait ordonner aux bateliers de tenir toutes leurs embarcations prêtes, afin de transporter sur le Tigre, depuis Baghdad jusqu'au palais[2] impérial, situé à Medînat el-Mamoun[3], les personnes qui devaient assister à la fête. On réunit pour cet objet trente mille chaloupes, et l'on employa une journée entière à faire passer tout ce monde; nous omettons d'autres détails de la même nature. Un luxe semblable se déploya à Tolède quand El-Mamoun Ibn Dhi'n-Noun[4] célébra son mariage. L'historien Ibn Haïyan[5] en fait mention, ainsi qu'Ibn Bessam[6], dans son *Dakhîra*. Or ces mêmes Arabes, dans la première période (de leur domination), ne connaissaient que
les usages du désert et n'auraient pu rien faire de semblable. Menant P. 312.
alors une vie simple et grossière, ils ne possédaient ni les moyens, ni les artistes pour monter de pareilles fêtes. On raconte qu'El-Haddjadj, voulant célébrer la circoncision d'un[7] de ses fils, envoya chercher un *dihcan*[8] afin d'apprendre de lui comment étaient les fêtes des Perses. « Veux-tu m'informer, lui dit El-Haddjadj, comment était la plus belle fête que tu as vue? — Oui, seigneur! lui répondit le *dihcan*. Un des *marzeban*[9] de Chosroës donna un grand repas aux Persans. On y vit

[1] Ici notre auteur oublie un principe sur lequel il a cependant beaucoup insisté. (Voyez ci-devant, p. 14.)

[2] Les manuscrits et l'édition de Boulac portent tous القصور, *les châteaux* ou *les palais*.

[3] La ville d'El-Mamoun (*Medinat el-Mamoun*) était un lieu de plaisance situé vis-à-vis de Baghdad.

[4] Yahya el-Mamoun, second souverain de la dynastie des Dhi'n-Noun, régna à Tolède depuis l'an 435 (1043 de J. C.) jusqu'à l'an 469 (1077 de J. C.).

[5] Voyez ci-devant, p. 7, note 1.

[6] Abou'l-Hacen Ali Ibn Bessam, historien biographe et auteur d'un ouvrage intitulé *Ed-Dakhîra fi mehacen ahl el-Djezîra*, « Le Trésor, sur les beaux traits du caractère espagnol », mourut en 542 (1147-8 de J. C.). Haddji Khalifa, dans son Dictionnaire bibliographique, l'a confondu avec un auteur du même nom, qui mourut en 302 (914 de J. C.). (Voyez, sur l'ouvrage d'Ibn Bessam, le *Journal asiatique* de février-mars, 1861.)

[7] Avant le mot ولده, insérez بعض.

[8] Grand propriétaire de terres, représentant d'une ancienne et noble famille. (Voy. le *Livre des Rois* de Ferdouci; trad. de M. Mohl, tome I, préface, page VIII.)

[9] Gouverneur de la marche ou frontière; satrape.

des plats d'or sur des plateaux d'argent[1]; chaque plateau, chargé de quatre plats, était porté par quatre jeunes esclaves. Quatre[2] convives se mirent à chaque table, et lorsqu'ils eurent fini de manger et qu'ils allaient s'en retourner chez eux, leur hôte envoya après eux la table, les plats et les esclaves qui les avaient servis. » — « Garçon, s'écria El-Haddjadj, égorge les chameaux et fais manger notre monde (à la manière arabe). » Il sentait bien que de pareilles magnificences étaient au-dessus de ses moyens. Mentionnons ici les cadeaux faits par les Oméiades; chaque cadeau consistait ordinairement en chameaux, selon l'usage des Arabes bédouins. Sous les dynasties des Abbacides, des Fatémides et de leurs successeurs, les dons étaient magnifiques, ainsi que chacun le sait. Ces princes envoyaient à leurs amis des bêtes de somme chargées d'or, des ballots renfermant des objets d'habillement; ils leur donnaient aussi des chevaux richement harnachés.

Les Ketama ignoraient les habitudes du luxe à l'époque où ils eurent affaire aux Aghlebides; en Égypte, les Beni Toghdj[3] avaient des mœurs très-simples; les Lemtouna (Almoravides) n'étaient guère avancés dans la civilisation quand ils s'attaquèrent aux petites dynasties qui régnaient en Espagne; il en fut de même des Almohades (avec les Almoravides), ainsi que des Zenata (Mérinides) quand ils combattirent les Almohades, et c'est ainsi que cela se passe toujours[4].

Les usages de la vie sédentaire se transmettent de la dynastie qui précède à celle qui la remplace. Les Perses communiquèrent les habitudes du luxe aux Oméiades et aux Abbacides. Les Oméiades espagnols transmirent les usages de la vie sédentaire aux souverains almohades et zenatiens du Maghreb, et ceux-ci les conservent jusqu'à
P. 313. ce jour. Les habitudes de la vie à demeure fixe passèrent des

[1] Pour اخونه, lisez اخونة.

[2] Pour اربع, lisez اربعة.

[3] Les Ikhchîdes. Le mot طغج, *Toghdj*, se prononce à peu près comme *Tordj.*

[4] Dans le texte arabe, ce paragraphe commence ainsi : « Il en fut de même des Ketama dans leurs rapports avec les Aghlebides, etc. » Il se rattache, par le sens, non pas au paragraphe qui le précède immédiatement, mais à celui où il est question d'El-Haddjadj.

Abbacides aux Déilémites, puis aux Turcs seldjoukides, puis aux Turcs mamlouks[1] d'Égypte, puis aux Tartars dans l'Irac arabique et l'Irac persan. Plus une dynastie est puissante, plus se développent chez elle les usages de la vie sédentaire. En effet, ces usages naissent du luxe; le luxe suit la possession des richesses et du bien-être; ceux-ci s'acquièrent par la conquête d'un royaume et sont (toujours) en rapport avec l'étendue des pays soumis à l'autorité du gouvernement. Le luxe est donc en rapport direct avec la grandeur de l'empire. Examinez ce principe et comprenez-le bien; vous le trouverez exact en ce qui regarde les empires et la civilisation. *Dieu est l'héritier de la terre et de tout ce qu'elle porte!*

L'aisance du peuple ajoute d'abord à la force de l'empire.

Dans une tribu qui parvient à fonder un empire et à se procurer le bien-être, le nombre des naissances prend un grand accroissement, les liens de parenté se multiplient et le corps de ses guerriers devient plus considérable ainsi que le nombre des affranchis et des clients. La nouvelle génération, élevée au sein de l'opulence, contribue à grossir la force armée, vu qu'à cette époque le nombre des troupes s'accroît avec la population. Quand la première et la seconde génération viennent à s'éteindre, l'empire ressent les premières atteintes de la vieillesse; les clients et les affranchis sont incapables de le soutenir ou d'y maintenir l'ordre, parce qu'ils n'ont aucune part dans les affaires publiques. Au contraire, ils sont devenus une charge et un fardeau[2] pour la nation. D'ailleurs, quand la racine de l'arbre dépérit, les branches, ne pouvant plus se soutenir, tombent et se meurent. La puissance d'aucun empire ne reste invariable. Voyez, par exemple, ce qui est arrivé au premier empire fondé par les Arabes
musulmans. Ce peuple, ainsi que nous l'avons dit, formait, du temps P. 314.
de Mohammed et des (premiers) khalifes, une population d'environ cent vingt mille hommes, les uns descendus de Moder et les autres

[1] Après le mot الترك, insérez المماليك et supprimez les mots موالى بنى ايوب.

[2] Pour معونة, lisez مؤنه avec le manuscrit D, le seul qui donne cette leçon.

de Cahtan. Lorsque la prospérité de l'empire eut atteint son plus haut degré, l'armée augmenta avec l'accroissement du bien-être général; elle se doubla même par l'adjonction des clients et des affranchis que les khalifes avaient à leur service. On dit qu'à la prise d'Ammouriya[1] par El-Motacem, ce prince avait dans son camp neuf cent mille hommes. On n'est pas éloigné d'admettre l'exactitude de ce chiffre, quand on pense au grand nombre de troupes que le gouvernement employait alors pour la garde de ses frontières les plus rapprochées et les plus éloignées, qui s'étendaient depuis l'orient jusqu'à l'occident. Ajoutez à cela le corps des milices chargé de soutenir le trône, et celui des affranchis et des clients. « Sous le règne d'El-Mamoun, dit Masoudi, on fit le dénombrement des membres d'une seule famille, celle des Abbacides, afin de leur assigner des pensions, et l'on trouva qu'elle se composait de trente mille individus, tant hommes que femmes. » Voilà comment une famille augmente en moins de deux cents ans. Cela provient de la prospérité de l'empire et de l'aisance dont on a joui pendant plusieurs générations; car les Arabes, lors de leurs premières conquêtes, étaient loin d'être nombreux. *Dieu, le créateur, sait tout!*

Indication des phases par lesquelles tout empire doit passer, et des changements qu'elles produisent dans les habitudes contractées par le peuple pendant son séjour dans le désert[2].

Chaque empire passe par plusieurs phases et son état subit diverses altérations. Ces changements influent[3] sur le caractère de ceux qui soutiennent l'empire et leur communiquent des sentiments qu'ils ne connaissaient pas auparavant. En effet, le caractère d'un peuple dépend naturellement de la nature de la position dans laquelle il se trouve. Les phases ou changements qui ont lieu dans l'état des em-
P. 315. pires peuvent ordinairement se réduire à cinq. Dans la première,

[1] Amorium, en Galatie; cette ville fut prise par les musulmans, l'an 223 (838 de J. C.).

[2] Pour احوال اهلها فى البداوة, lisez احوالها وبداوة اهلها.

[3] Variante, ويكتسب.

la tribu a obtenu tout ce qu'elle souhaitait[1], elle a résisté aux attaques, repoussé ses ennemis, conquis un royaume et enlevé le pouvoir à une dynastie qui l'exerçait avant elle. Pendant la durée de cette phase, le souverain partage l'autorité avec les membres de la tribu; il les associe à sa puissance et travaille avec eux pour faire rentrer les impôts et protéger le territoire de l'empire. Il ne s'attribue exclusivement aucun avantage, car l'esprit de corps, qui avait conduit le peuple à la victoire et qui se maintient encore, l'oblige à borner son ambition. Dans la seconde phase, le souverain usurpe toute l'autorité, il en prive le peuple et repousse les tentatives de ceux qui voudraient partager le pouvoir avec lui. Tant que dure cette phase, il s'occupe à gagner par des bienfaits l'appui des hommes influents, à se faire des créatures, à s'attacher des clients et des partisans en grand nombre, afin de pouvoir réprimer l'esprit d'insubordination qui anime sa tribu et ses parents. Bien que tous ces gens soient descendus du même ancêtre que lui et qu'ils aient eu leur part de pouvoir, il finit par les exclure de toute autorité et à les en repousser, afin de se la réserver en entier pour lui-même. La haute position qu'il s'est faite donne à sa famille une influence exceptionnelle; aussi se trouve-t-il dans la nécessité de contenir l'ambition de ses parents, même par l'emploi de la force. Cette tâche est souvent plus difficile que celle de ses prédécesseurs, dont les efforts se bornèrent à conquérir un empire. Ceux-ci n'avaient à combattre qu'un peuple étranger et ils s'étaient assuré l'aide de toute une population animée d'un même esprit de corps, tandis que maintenant le souverain doit combattre ses proches parents sans avoir d'autres auxiliaires qu'un petit nombre d'étrangers. Il a donc de grandes difficultés à vaincre pour réussir dans le dessein qu'il a formé. La troisième phase est une période de désœuvrement et de repos. Le souverain jouit maintenant des fruits de ses efforts; maître de l'empire, il peut se livrer à la passion qui entraîne les hommes vers la recherche des richesses, qui les porte à laisser des

[1] Après le mot الظفر, insérez بالبغية.

monuments durables de leur existence et à se faire une haute re-
P. 316. nommée. Il consacre ses efforts au soin de faire rentrer les impôts, de bien constater les revenus et les dépenses, de tenir compte de tous ses déboursés et d'employer son argent avec prévoyance. Il fait construire de vastes édifices, des bâtiments immenses, de grandes villes, des monuments énormes. Il comble de dons les chefs de tribu et les grands personnages étrangers qui viennent le complimenter, il enrichit ses parents et prodigue l'or et les honneurs à ses créatures et à ses serviteurs. Il a soin de faire la revue[1] de ses troupes et de leur donner régulièrement, chaque mois lunaire, une solde convenable. Aussi voit-on, aux jours de fête, les bons résultats de cette conduite : l'habillement du soldat, son équipement et ses armes, tout est en excellent état. Par la beauté de ses troupes, il excite l'admiration des nations amies et impose à celles qui ont pour lui des sentiments hostiles. Pendant cette phase, le chef de l'état exerce une autorité absolue et agit d'après ses propres inspirations; jusqu'alors il n'avait travaillé que pour la gloire commune et pour tracer un chemin que ses successeurs devaient suivre. La quatrième phase est une période de contentement et de repos. Le souverain se montre satisfait de la gloire que ses prédécesseurs lui ont transmise[2]; il vit en paix avec les princes capables de l'égaler ou de rivaliser avec lui en puissance; il imite avec une attention scrupuleuse[3] la conduite de ses prédécesseurs, et, bien convaincu de la grande habileté qu'ils avaient déployée en travaillant pour la gloire de la nation, il croirait se perdre s'il cessait de suivre leur exemple. La cinquième phase amène le gaspillage et la prodigalité. Le souverain dépense en fêtes et en plaisirs les trésors amassés par ses prédécesseurs; il en distribue une partie à ses courtisans sous le titre d'honoraires, et il emploie le reste à maintenir l'éclat de ses réceptions et à s'entourer de faux amis et d'intrigants[4], auxquels il

[1] La leçon اعراض est préférable.

[2] Littéral. « ce que ses prédécesseurs ont bâti. »

[3] Littéral. « comme un soulier correspond à un autre. » — [4] L'expression خضراء الدمن désigne l'herbage qui pousse sur du fumier; il a un bel aspect, mais il n'est bon à rien.

confie des charges qu'ils sont incapables de remplir et dans lesquelles P. 317.
ils ne savent comment se conduire[1]. Il froisse l'amour-propre des chefs de la nation; il offense les gens qui doivent leur fortune à la bonté de ses prédécesseurs, et en fait ainsi des ennemis qui n'attendent, pour le trahir, que le moment opportun. Il gâte l'esprit de l'armée en employant pour ses plaisirs l'argent qui devait servir à la solder; jamais il ne s'entretient avec ses soldats, jamais il ne les interroge sur leurs besoins. De cette manière, il détruit l'édifice fondé par ses prédécesseurs. Pendant cette phase, l'empire tombe en décadence et ressent les attaques d'une maladie qui doit l'emporter et qui n'admet aucun remède. Enfin la dynastie succombe d'une manière dont nous exposerons ailleurs les détails. *Dieu est le meilleur des héritiers*[2].

La grandeur des monuments laissés par une dynastie est en rapport direct avec la puissance dont cette dynastie avait disposé lors de son établissement.

Les monuments laissés par une dynastie doivent leur origine à la puissance dont cette dynastie disposait à l'époque de son établissement. Plus cette puissance fut grande, plus les monuments, tels que les édifices et les temples, sont vastes. Nous disons qu'il y a un rapport intime entre la grandeur des monuments et la puissance de la dynastie naissante. En effet, il faut, pour les achever, le concours d'une multitude d'ouvriers; il faut réunir beaucoup de monde pour aider aux travaux et pour les exécuter. Si l'empire a une vaste étendue et renferme beaucoup de provinces ayant une nombreuse population, on peut tirer de toutes les parties du pays une foule immense d'ouvriers. Alors on parvient à élever des bâtiments énormes. Songez aux constructions laissées par les Adites et les Thémoudites, et souvenez-vous de ce que le Coran en raconte. On voit encore debout (à Ctésiphon) le palais de Chosroës (*Eïwan Kisra*), qui offre une preuve frappante de la puissance des Perses. On sait que le khalife (Haroun) Er-Rechîd forma la résolution de l'abattre, et qu'après quelque hési-

[1] Littéral. « ce qu'ils doivent prendre ou laisser. » — [2] Pour الرازقين, lisez الوارثين.

tation[1] il fit commencer le travail; il n'eut cependant pas assez de
P. 318. moyens pour accomplir son projet. On connaît ce qui se passa à ce sujet entre lui et Yahya Ibn Khaled le Barmekide[2]. Cet exemple nous montre qu'une dynastie est quelquefois capable de bâtir ce qu'une autre dynastie est incapable de renverser; et, cependant, il est bien plus facile d'abattre que de construire. On voit par là quelle différence il y avait entre les deux empires. Voyez encore le *Belat el-Ouélîd*[3], à Damas, la mosquée fondée à Cordoue par les Oméiades et le pont qui traverse la rivière de cette ville. Mentionnons encore l'aqueduc de Carthage, dont les arcades portent un conduit par lequel passait l'eau. Indiquons aussi les anciens monuments de Cherchel, en Mauritanie, et les pyramides d'Égypte, sans parler d'autres constructions qui se voient encore debout. Ces édifices montrent que les dynasties ne se ressemblent pas, les unes étant fortes et les autres faibles. Pour construire ces temples et ces monuments, les anciens employaient les secours de la mécanique et une foule d'ouvriers[4]. On doit bien se garder d'adopter l'opinion du vulgaire, qui prétend que les hommes de ce temps-là avaient des corps et des membres beaucoup plus grands que les nôtres. Entre la taille des anciens et celle des modernes il y a bien moins de différence qu'entre les monuments laissés par les premiers et les édifices construits par les peuples de notre époque. La fausse idée que nous avons signalée a cependant donné naissance à bien des fables extravagantes : on a écrit, au sujet d'Ad, de Themoud, des Amalécites et des Cananéens[5], des histoires d'une fausseté insigne. Une des plus étranges est celle d'Og, fils d'Enac, l'un des Amalécites que les enfants d'Israël[6] com-

[1] Pour فتكاد, lisez فتكاءد.

[2] Ibn Khaldoun raconte cette anecdote dans le quatrième chapitre de la quatrième section de cet ouvrage. (Voyez la seconde partie, p. 208 du texte arabe.)

[3] Peut-être une des nefs (بلاط *belat*) dont se composait la grande mosquée de Damas, bâtie par le khalife Oméiade El-Ouélîd. Selon notre auteur, les Arabes (bédouins) désignaient cette mosquée par le nom de *Belat el-Ouélîd*. (Voyez la seconde partie, p. 226 du texte arabe.)

[4] Pour وباجتماع, lisez واجتماع.

[5] Ce nom ne se trouve ni dans l'édition de Boulac, ni dans les manuscrits C et D.

[6] Pour اسوئيل, lisez اسرائيل.

battirent en Syrie. Selon ces conteurs, Og était si grand qu'il saisissait des poissons dans la mer et les tenait auprès[1] du soleil pour les faire cuire. Ils connaissaient aussi peu la nature des corps célestes que la constitution de l'espèce humaine, puisqu'ils croyaient que le soleil était chaud et que, plus on se rapprochait de cet astre, plus la cha- P. 319.
leur augmentait; ils ne savaient pas que la chaleur c'est la lumière, et que la lumière, dans le voisinage de la terre, est plus intense qu'ailleurs. Ce phénomène a pour cause la réflexion des rayons solaires, qui, ayant touché le sol, s'en retournent à l'encontre des autres rayons et ajoutent encore à leur chaleur. Lorsqu'on dépasse la limite jusqu'à laquelle les rayons réfléchis peuvent atteindre, on n'y trouve plus de chaleur; dans les régions parcourues par les nuages, il fait froid. Quant au soleil, il n'est ni chaud ni froid, c'est un corps simple, lumineux, sans tempérament distinctif. Selon les mêmes individus, Og, fils d'Enac, appartenait à la nation amalécite ou à la nation chananéenne, races qui devinrent la proie des Israélites lors de la conquête de la Syrie. Or la taille des Israélites était alors à peu près comme la nôtre; ce qui est démontré par les dimensions des portes de Jérusalem. On a bien pu abattre ces portes et les relever, mais on n'a jamais changé leur forme ni leur grandeur. Comment donc serait-il possible que la taille d'Og eût dépassé à un tel point celle de ses contemporains. L'erreur que nous signalons provient de l'étonnement que l'on ressent à l'aspect des monuments anciens. Ne sachant pas que les dynasties d'alors pouvaient réunir des ouvriers en foule et se servir de machines dans la construction des grands édifices, on attribua ce résultat aux forces énormes qu'une taille gigantesque avait données aux anciens peuples; mais la chose est bien loin d'être ainsi.

Masoudi rapporte, sur l'autorité des philosophes (grecs), une opinion de cette nature; mais elle est sans fondement et tout à fait arbitraire. Ils disent qu'à l'époque de la création le corps de l'homme était, par sa nature, aussi vigoureux que parfait. Grâce à cette perfection, les hommes vivaient jusqu'à un âge très-avancé, et les corps

[1] Pour فى, lisez الى.

P. 320. jouissaient d'une grande force. Selon eux, la mort survient par suite de la désorganisation des forces naturelles; plus ces forces sont intenses, plus la vie se prolonge. Au commencement du monde, la durée de la vie était à son maximum et le corps humain était dans toute sa perfection. Ces avantages diminuèrent graduellement, avec la diminution de la matière constituante, et ils se trouvent à présent dans l'état d'amoindrissement que nous voyons. Cette diminution (disent-ils) doit continuer jusqu'à l'époque de la désorganisation générale et de la ruine de l'univers. On voit combien cette opinion est fantastique; elle n'a, pour se soutenir, aucune preuve tirée de la nature des choses, aucune démonstration fournie par le raisonnement. Nous pouvons examiner de nos yeux les habitations des anciens, les portes[1] (de leurs villes), les rues qui passent auprès de leurs édifices, leurs temples, leurs maisons et lieux d'habitation, tels que les demeures que les Thémoudites s'étaient taillées dans le roc; nous y verrons des maisons assez petites et des portes très-étroites. Le Prophète lui-même nous a fait savoir que ces excavations servaient de demeures aux Thémoudites. Il ordonna de jeter la pâte qu'on avait pétrie avec l'eau de cette localité, de ne pas employer cette eau, mais de la verser par terre. « N'entrez pas, dit-il, dans la demeure des gens qui se sont fait tort à eux-mêmes, ou bien entrez-y en pleurant, afin de ne pas éprouver un malheur semblable à celui qui les a frappés. » Les observations qui précèdent s'appliquent également aux monuments du pays des Adites, de la Syrie, de l'Égypte et de toutes les contrées de la terre, depuis l'orient jusqu'à l'occident. Ce que nous venons d'énoncer à ce sujet est l'exacte vérité.

On peut compter au nombre des souvenirs qui attestent la puissance des anciennes dynasties les descriptions des fêtes et des mariages. Voyez ce que nous venons de raconter au sujet de Bouran, du repas donné par El-Haddjadj[2] et de la munificence d'Ibn Dhi-Yezen[3]. Une autre classe de souvenirs, ce sont les indications au sujet des

[1] Pour ابوابهم, lisez وابوابهم.

[2] Voy. ci-devant, p. 352, 353.

[3] Un peu plus loin, l'auteur raconte l'anecdote à laquelle il fait ici allusion.

dons que les princes se plaisaient à prodiguer. La valeur de ces dons est en rapport direct avec la grandeur de l'empire; cela s'observe même dans les empires qui approchent de leur décadence. Les sentiments généreux qui animent les princes se mesurent d'après la puissance de leurs royaumes et l'étendue de leur domination. Ces nobles inspirations ne les abandonnent pas, jusqu'à ce que leur pouvoir soit renversé. Considérez, par exemple, la manière dont Ibn Dhi-Yezen traita la députation des Coréichides qui s'était rendue auprès de lui[1] : il leur fit cadeau de plusieurs livres pesant d'or et P. 321.
d'argent; à chaque membre de la députation il donna dix jeunes esclaves et un sachet d'ambre gris; il décupla ce présent pour Abd el-Mottaleb. Et cependant le royaume de ce prince ne se composait alors que de la capitale du Yémen, et il subissait lui-même la domination de la Perse. Il se laissa porter à cet acte de générosité par sa noble disposition et par l'exemple de ses ancêtres, les Tobba, qui possédaient un grand royaume et qui avaient subjugué les habitants des deux Iracs, de l'Inde et du Maghreb. Les Sanhadja de l'Ifrîkiya[2] se distinguèrent aussi par leur générosité : chaque fois qu'une députation composée de chefs zenatiens arrivait à leur cour, ils donnaient à chacun de ces émirs plusieurs charges d'argent, plusieurs paquets de vêtements et un grand nombre de bêtes de somme très-bien dressées. La chronique d'Ibn er-Rekîk renferme, à ce sujet, une foule d'anecdotes. N'oublions pas comment les Barmékides prodiguaient les cadeaux et les gratifications. S'ils se chargeaient de soulager un pauvre, ils ne se contentaient pas de lui offrir de quoi le soutenir pendant la moitié d'une journée ou une journée entière; ils lui donnaient une propriété, une place dans l'administration ou les moyens de vivre dans l'aisance pendant le reste de ses jours. On trouve dans les livres un grand nombre de traits de générosité par lesquels les Barmékides

[1] Voyez l'histoire de Madi-Karib Saïf Ibn Dhi-Yezen, dans l'*Essai* de M. Caussin de Perceval, t. I, p. 154 et suiv.

[2] C'est-à-dire, les princes Zîrides qui gouvernèrent la Mauritanie orientale au nom des Fatémides, khalifes qui régnaient alors en Égypte.

s'étaient illustrés. La valeur de ces dons était en rapport avec la splendeur de l'empire. A cette liste nous pouvons ajouter[1] Djouher l'Esclavon, secrétaire d'état et chef de l'armée fatémide : lorsqu'il quitta Cairouan pour faire la conquête de l'Égypte, il emporta avec lui mille charges d'or et d'argent. Or rien de semblable ne pourrait arriver sous une de nos dynasties modernes. Un état[2] écrit de la main d'Ahmed Ibn Mohammed Ibn Abd el-Hamîd, renferme l'indication de toutes les redevances que les provinces de l'empire envoyaient au trésor public, à Baghdad, sous le règne d'El-Mamoun; je l'ai extraite de l'ouvrage intitulé *Djirab ed-Doula* (*Ressources*[3] *de l'Empire*), et je la reproduis ici.

Redevances des provinces de l'Empire.

P. 322. Le Souad, 27,780,000 dirhems[4]; de plus, en contributions diverses, 14,800,000 dirhems; 200 manteaux de Nedjran; 240 livres de terre sigillée (*bol d'Arménie*).

Kesker, 11,600,000 dirhems.

Les districts du Tigre, 20,800,000 dirhems.

Holouan, 4,800,000 dirhems[5].

Ahouaz, 25,000 dirhems[6]; 30,000 livres de sucre.

[1] Pour وهذا, je lis وكذا. L'édition de Boulac et les manuscrits C et D portent هذا.

[2] Dans le *Livre de l'impôt*, composé par Codama, le mot عمل porte la signification que je lui attribue ici.

[3] Littéral. : « Sac à provisions. »

[4] En arabe, pour désigner un million, on écrit الف الف (*mille mille*); pour désigner mille millions, on écrirait الف الف الف. Pour empêcher le copiste de se tromper, soit en ajoutant, soit en supprimant un الف, on écrit, s'il s'agit de mille, le mot مرّة (c'est-à-dire *une* fois); s'il s'agit d'un million, on ajoute, après les deux الف, le mot مرتين, ou ثنتان, ou bien encore ثنتان مكررة مرتين (c'est-à-dire, *double, répété deux fois*). Après les trois الف, on met les mots ثلاث مرات (*trois fois*).

[5] Cet article est omis dans l'édition de Paris, mais il se trouve dans celle de Boulac et dans les manuscrits C et D. En voici le texte : (حلوان) اربعة الاف الف درهم مرتين وثمان ماية الف درهم

[6] Le mot مرة indique qu'il n'y a ici qu'un seul الف; il faut donc supprimer le second, qui, du reste, ne se trouve ni dans l'édition de Boulac, ni dans les manuscrits C et D.

Le Fars, 27,000,000 dirhems; 30,000 flacons d'eau de rose; 20,000 livres de raisins secs noirs.

Le Kerman, 4,200,000 dirhems; 500 pièces d'étoffe du Yémen; 20,000 livres de dattes; 1,000 livres de cumin.

Le Mekran, 400,000 dirhems.

Le Sind et les pays voisins, 11,500,000 dirhems[1]; 150 livres de bois d'aloès indien.

Le Sidjistan, 4,000,000 dirhems; 300 pièces d'étoffe de soie rayée[2] de diverses couleurs; 20,000 livres de sucre raffiné.

Le Khoraçan, 28,000,000 dirhems; 1,000[3] lingots d'argent: 4,000 bêtes de somme; 1,000 esclaves; 27,000 tuniques[4]; 3,000 livres de P. 323.
myrobolans (*fruit médicinal*).

Le Djordjan, 12,000,000 dirhems; 1,000 pièces de soie.

Coumis, 1,500,000 dirhems; 1,000 lingots d'argent.

Le Taberistan, Rouïan et Nihaouend, 6,300,000 dirhems; 600 tapis de Taberistan[5]; 200 habits; 500 tuniques (*thoub*); 300 serviettes; 300 tasses d'argent.

Reï, 12,000,000 dirhems; 20,000 livres de miel.

Hamadan, 11,800,000 dirhems; 1,000 livres de confitures de grenades; 12,000 livres de miel.

La région située entre Basra et Koufa, 10,700,000 dirhems.

Masébédan et Reban[6], 4,000,000 dirhems.

Chehrezour, 6,000,000 dirhems.

Mosul et ses dépendances, 24,000,000 dirhems; 20,000 livres de miel blanc.

L'Aderbeïdjan, 4,000,000 dirhems.

La Mésopotamie et les districts de l'Euphrate qui en dépendent, 34,000,000 dirhems.

[1] Après الف الف درهم, les manuscrits ajoutent ici مرتين.

[2] En arabe, *attabi* عتّابى. C'est l'espèce de taffetas qui s'appelle en français *tabis*.

[3] Variante : 2,000.

[4] Variante المتاع (*effets, étoffes*).

[5] Les manuscrits C, D, et l'édition de Boulac portent الطبرى, leçon qui me paraît plus conforme à la grammaire.

[6] Variante الريان, الدنان. Le traducteur turc a lu الرّيان.

El-Keredj, 300,000 dirhems.

Guilan, 5,000,000 dirhems; 1,000 esclaves; 12,000 outres de
P. 324. miel, 10 faucons; 20 habits.

L'Arménie, 13,000,000 dirhems; 20 tapis (de l'espèce nommée) *mahfoura*[1]; 580 livres de *recom*[2]; 10,000 livres de *maïh sourmahi*[3]; 10,000 livres de petits poissons en saumure[4]; 200 mulets; 30 faucons.

Kinnisrîn, 420,000[5] dinars; 1,000 charges de raisins secs.

Damas, 420,000 dinars.

L'Ordonn (*territoire du Jourdain*), 96,000 dinars.

La Palestine, 310,000 dinars; 300,000 livres d'huile.

L'Égypte, 2,920,000 dinars.

Barca, 1,000,000 dirhems.

L'Ifrîkiya, 13,000,000 dirhems; 120 tapis.

Le Yémen, 370,000 dinars, sans compter les étoffes.

Le Hidjaz, 300,000 dinars[6].

En ce qui regarde l'Espagne, nous dirons, sur l'autorité des historiens de ce pays les plus dignes de foi, qu'à la mort[7] d'En-Nacer Abd er-Rahman, le huitième souverain de la dynastie oméiade, celui qui prit le titre de khalife, on trouva dans les chambres où il renfermait ses trésors cinq millions de dinars[8], et que cet amas d'or pesait cinq

[1] *Mahfoura* signifie *creusé*. Ce terme, employé en parlant d'un tapis, peut signifier *couvert de desseins en relief*.

[2] Variante الزقم (*zocom*). Ce mot-ci paraît être une alétration de زقوم (*zoccoum*) et signifier *pâte de beurre et de dattes*.

[3] La signification de l'adjectif relatif *sourmahi* m'est inconnue, ainsi que celle du mot *maïh* et de la variante المسايح (*mesaïh*).

[4] Je lis الطرّيخ; les variantes sont الصونج, الطرخ, الطرج. Le traducteur turc a omis cet article et le précédent.

[5] Variante : 400,000.

[6] Les manuscrits et l'édition de Boulac portent ici انتهى (*fin*). Comme cette liste est incomplète, j'en donnerai dans le *Journal asiatique* de 1862 une autre beaucoup plus détaillée.

[7] Dans les manuscrits C, D, et l'édition de Boulac, ترك est remplacé par خلف, et les mots عند الوفاة sont supprimés. Cela ne change rien au sens du passage.

[8] L'édition de Boulac et un de nos manuscrits portent خمسة الاف الف الف دينار مكررة ثلاث مرّات, c'est-à-dire, cinq mille millions de dinars.

cents quintaux. J'ai lu dans une histoire de (Haroun) Er-Rechîd que, sous le règne de celui-ci, une somme de sept mille cinq cents quintaux d'or monnayé entra, tous les ans, au trésor public.

[Passons à l'empire Fatémide[1]. J'ai lu dans l'ouvrage historique (et P. 325. biographique) d'Ibn Khallikan, à l'article où il parle d'El-Afdel, fils d'Amîr el-Djoïouch Bedr el-Djemali[2], chef qui avait tenu les khalifes (fatémides) en tutelle, qu'après son assassinat on trouva dans son trésor six cents millions de dinars[3], deux cent cinquante boisseaux de dirhems, sans compter les pierres fines, les perles, les étoffes, les effets, les selles et les litières, qui étaient en quantité immense. Quant aux empires de nos jours, le plus puissant est celui des Turcs, en Égypte. Il était dans toute sa force pendant le règne d'En-Nacer Mohammed, fils de Calaoun. Lorsque ce prince fut monté sur le trône, les émirs Bibars (El-Djachneguîr) et Selar le tinrent en tutelle. Bibars le déposa ensuite, s'empara du trône et prit Selar pour lieutenant, mais En-Nacer parvint à lui enlever le pouvoir. Quelque temps après, ce prince s'empara des trésors de Selar, qui était tombé en disgrâce[4]. J'ai vu l'inventaire de ses richesses et j'en ai extrait les articles suivants :

Quatre livres et demie de rubis indiens[5] et de rubis balais;

Dix-neuf livres d'émeraudes;

Trois cents gros diamants et œils-de-chat;

Deux livres de pierres fines de diverses espèces, pour monter en bagues;

[1] Ce paragraphe et le suivant manquent dans les ms. C, D, et dans l'édition de Boulac; mais ils se trouvent dans le ms. A. Ils sont évidemment d'Ibn Khaldoun.

[2] Ibn Khaldoun a donné, par mégarde, le titre d'*Amîr el-Djoïouch* à El-Afdel; ce fut son père Bedr qui le porta. Dans la traduction, j'ai corrigé cette erreur. (Voy. ma traduction d'Ibn Khallikan, vol. I, p. 612.)

[3] Cela ferait six mille millions de francs. Avant de reproduire ce chiffre énorme, notre auteur aurait bien dû se rappeler les principes de critique qu'il avait posés lui-même dans la première section de son ouvrage.

[4] Voyez de Guignes, *Histoire des Huns*, t. IV, p. 189, 190, 200.

[5] Le texte porte *brahmaniens*.

Mille cent cinquante perles de forme ronde et de divers poids, depuis un grain jusqu'à un *mithcal*[1];

Un million quatre cent mille dinars en or monnayé;

Un jet d'eau jaillissant d'un bassin fondu en or;

Une quantité innombrable de bourses remplies d'or; on les avait trouvées dans une cachette ménagée entre deux murs;

Deux millions soixante et onze mille dirhems;

Quatre quintaux d'objets de bijouterie.

P. 326. La quantité d'étoffes, d'effets, de harnais, de chevaux et de mulets, était dans la même proportion, ainsi que le produit des domaines, les troupeaux, les mamlouks, les filles esclaves et les immeubles.

Ensuite les Beni-Merîn fondèrent un royaume dans le Maghreb el-Acsa (le Maroc actuel). J'ai trouvé dans la bibliothèque[2] de ces princes un document écrit de la main du grand trésorier, Hassoun Ibn el-Bouac, qui nous apprend qu'à la mort du sultan Abou-Saïd le trésor impérial renfermait plus de sept cents quintaux de dinars d'or, et que le reste de sa propriété personnelle était dans la même proportion. Son fils et successeur, le sultan[3] Abou'l-Hacen était encore plus riche. Lorsqu'il s'empara de Tlemcen, il trouva dans le trésor d'Abou-Tachefîn l'Abd el-Ouadite, souverain de cette ville, plus de trois cents quintaux d'or en lingots et d'or monnayé, sans compter les autres objets de prix qui y étaient en quantité. Passons aux Almohades[4] (Hafsides), souverains de l'Ifrîkiya. (Abou-Yahya) Abou Bekr, prince que j'ai eu l'occasion de rencontrer, et qui était le neuvième sultan[5] de cette dynastie, ayant disgracié son général en chef[6], Mohammed Ibn el-Hakîm[7], lui enleva quarante quintaux de dinars

[1] Un mithcal pèse environ une drachme et demie.

[2] Ou trésor.

[3] Pour السلطان, lisez للسلطان. N'ayant pas le moyen de contrôler le texte de ces deux paragraphes, je le corrige par conjecture.

[4] Pour الموحدين, lisez الموحدون

[5] Lisez *le douzième.*

[6] Je supprime ici les mots *et l'atabek de ses armées,* dont les équivalents se trouvent dans le texte arabe. *Atabek* signifie *tuteur du prince.* L'auteur ne donne jamais ce titre à Ibn el-Hakîm dans l'*Histoire des Berbers.*

[7] Ce général fut mis à mort l'an 744

d'or et un boisseau de perles fines et de pierreries; au pillage de son hôtel, on emporta une quantité énorme de tapis et d'effets. Je me trouvais en Égypte sous le règne du sultan El-Mélek ed-Dhaher Barcouc. Ce prince ayant destitué son majordome, l'émir Mahmoud, le fit mettre à la torture afin de lui arracher ses richesses. L'officier chargé de cette opération m'assura qu'il avait tiré du prisonnier la somme d'un million six cent mille[1] dinars, et qu'il s'était emparé d'une très-grande quantité d'étoffes, de harnais, de troupeaux, de produits agricoles, de chevaux et de mulets.]

Cela se comprend[2] lorsqu'on sait apprécier la différence des rap- P. 327.
ports qui existent entre les empires[3] (en ce qui regarde leur grandeur et leur puissance). L'homme qui nierait la possibilité d'un fait parce qu'il n'en a pas été témoin oculaire, ou parce que rien de semblable ne serait arrivé de son temps, cet homme serait incapable de reconnaître les choses possibles. La plupart des personnages haut placés s'empressent de regarder comme fausses toutes les anecdotes de ce genre que l'on raconte au sujet des anciennes dynasties. Ils ont cependant tort, car la nature de la civilisation et de tout ce qui existe éprouve des variations. Celui qui comprend seulement les plus simples de ces phénomènes, ou même ceux qui sont d'un ordre moyen, ne saurait saisir ceux d'un ordre plus élevé. Examinons ce qu'on raconte des Abbacides, des Oméiades et des Fatémides; comparons les faits dont la réalité n'admet aucun doute avec ce que nous observons dans les dynasties qui existent de nos jours et qui sont bien moins considérables que celles-là; nous reconnaîtrons que la différence entre les empires dépend de leur puissance primitive et de la population de leurs provinces. Donc les monuments d'un empire sont toujours en rapport avec sa puissance primitive, ainsi que nous

(1343-1344 de J. C.). (Voy. l'*Histoire des Berbers*, t. III et IV de la trad. française.)

[1] Dans l'édition de Paris nous lisons : الف الف دينار مرة. Le mot مرة indique suffisamment qu'il y a ici un الف de trop, (Voy. ci-dessus, p. 364, note 4.)

[2] Ce que l'auteur dit ici se rapporte aux indications qui précèdent les paragraphes mis entre parenthèses.

[3] Pour نسبة, lisez نسب, et remplacez الى par من.

l'avons dit. Nous ne devons pas regarder comme fausses toutes ces anecdotes, car, le plus souvent, elles concernent des faits tellement manifestes et notoires que nous sommes obligés de les accueillir, et, dans certains cas, elles se rangent parmi les récits les mieux connus et les plus authentiques. Nous voyons encore de nos yeux les monuments que ces dynasties ont laissés. Étudiez l'histoire des empires, observez s'ils étaient puissants ou faibles, grands ou petits; rapprochez ensuite ces notions de l'anecdote assez curieuse que nous allons raconter (et jugez si nous avons raison).

Sous le règne du sultan mérinide Abou Eïnan[1], un membre du
P. 328. corps des *cheïkhs*[2] de Tanger, nommé *Ibn Batoutah,* reparut dans le Maghreb. Une vingtaine d'années auparavant il s'était rendu en Orient, où il avait parcouru l'Irac, le Yémen et l'Inde. Dans le cours de ses voyages, il visita Dehli[3], capitale de l'Inde, et fut présenté à Mohammed Chah, sultan de cet empire[4]. Ce prince l'accueillit avec bonté et lui confia la charge de grand cadi malekite. Revenu dans le Maghreb, Ibn Batoutah fut reçu par le sultan Abou Eïnan et, s'étant mis à raconter les merveilles qu'il avait vues pendant ses voyages dans les divers empires du monde, il parlait surtout du royaume de l'Inde et racontait, au sujet du sultan de ce pays, des anecdotes qui remplissaient d'étonnement tout l'auditoire. Il disait, par exemple, que le souverain de l'Inde, toutes les fois qu'il allait entreprendre une campagne, faisait faire le dénombrement des habitants de la capitale, hommes, femmes et enfants, et qu'ensuite il leur assignait à tous, sur ses propres fonds, de quoi se nourrir pendant six mois. Revenu de

[1] Voyez l'*Histoire des Berbers*, t. III.

[2] Le corps des cheïkhs (*mechîkha*) était une espèce de sénat, ou conseil municipal, qui gouvernait la ville.

[3] Pour دلى, lisez دهلى.

[4] A la place de ce passage, un des manuscrits et l'édition de Boulac portent: حاضرة ملك الهند وهو السلطان محمد شاه واتصل بملكها لذلك العهد وهو فيروز جوه وكان له الخ, c'est-à-dire, « la capitale du souverain de l'Inde, du sultan Mohammed Chah, et il fut présenté au roi, Fîrouz Djouh, qui l'accueillit, etc. » Cette variante est inadmissible; je ne trouve rien qui puisse la justifier. (Voyez les *Voyages d'Ibn Batoutah*, par MM. Defrémery et Sanguinetti, vol. III.)

l'expédition, il entrait dans sa ville au milieu d'une multitude immense. Les habitants sortaient en masse au-devant de lui, et, l'ayant rencontré dans la plaine, l'entouraient de tous les côtés. On voyait, en tête du cortége, plusieurs balistes portées à dos (d'éléphant), et, avec ces engins, on lançait au milieu des spectateurs une quantité de bourses remplies de monnaies d'or et d'argent, et cela durait jusqu'à ce que le sultan fût entré dans son palais. Les courtisans mérinides causaient entre eux de ces étranges récits et se disaient à voix basse que le voyageur racontait des mensonges. Un de ces jours-là, je rencontrai Farès Ibn Ouedrar, le célèbre vizir[1], et l'ayant entretenu de ces histoires, je lui donnai à entendre que je partageais l'opinion publique au sujet de leur auteur. A cette observation, le vizir répondit[2] : « Garde-toi bien de considérer comme fausses les anecdotes extraordinaires que l'on raconte au sujet d'autres nations; tu ne dois jamais démentir un fait pour la seule raison que P. 329.
tu n'en as pas été témoin. Si tu persistes dans cette voie, tu seras comme le fils du vizir qui avait vécu dans une prison depuis sa naissance. Je vais te raconter cette histoire : « Un vizir fut mis en « prison par l'ordre de son sultan, et y resta plusieurs années avec « son enfant. Celui-ci, étant parvenu à l'âge de raison, demanda à son « père quelles étaient les viandes qu'on leur donnait à manger. Le « père lui répondit que c'était de la chair de mouton, et il fit la des- « cription de cet animal. Mon cher père, lui dit le fils, cela doit être « semblable à un rat, n'est-ce pas? — Ah! lui répondit son père, il « y a une grande différence entre un mouton et un rat. — Le même dis- « cours se répétait quand on leur servait de la chair de bœuf ou de cha- « meau. L'enfant, n'ayant jamais vu d'autres animaux dans la prison « que des rats, croyait que tous étaient de cette espèce. »

Cela arrive très-souvent aux hommes qui entendent parler de choses nouvelles; ils se laissent influencer aussi facilement par leurs préventions à l'égard des faits extraordinaires que par la manie de les

[1] Farès Ibn Meïmoun Ibn Ouedrar était vizir du sultan mérinide Abou Eïnan. — [2] Avant le mot الوزير, insérez لى.

exagérer, afin de les rendre plus surprenants, ainsi que nous l'avons dit au commencement de ce livre; aussi doit-on toujours rechercher les principes des choses et se tenir en garde contre ses premières impressions; on pourra alors distinguer, par le simple bon sens et par la justesse de l'esprit, ce qui entre dans le domaine du possible et ce qui n'y entre pas; on reconnaîtra ensuite pour vrai tout récit qui ne dépassera pas les bornes du possible. Par ce mot, nous n'entendons pas la possibilité absolue, notion purement intellectuelle, dont le domaine est immense et n'assigne aucune limite à la contingence des événements; le possible dont nous parlons est celui qui dépend de la nature des choses. Lorsqu'on aura reconnu le principe d'une chose, son espèce, sa différence (avec d'autres), sa grandeur et sa force, on pourra partir de[1] là et porter un jugement sur tout ce qui s'y rattache. Si elle dépasse les limites du possible, on ne doit pas l'accueillir. *Dis : Seigneur! augmente*[2] *mon savoir.* (*Coran,* sour. xx, vers. 113.)

P. 330. Le souverain qui s'engage dans une lutte avec sa tribu ou avec les membres de sa famille se fait appuyer par ses affranchis et ses clients.

Le souverain doit son autorité aux efforts des hommes de sa tribu, ainsi que nous l'avons déjà exposé. C'est avec leur aide qu'il réussit à maintenir son pouvoir et à réprimer les révoltes. Il choisit parmi eux ses vizirs, ses percepteurs et les gouverneurs de ses provinces, pour les récompenser de l'avoir soutenu dans sa carrière de conquêtes, de s'être intéressés à tous ses projets, et parce que, dans toutes les affaires importantes, ils ont les mêmes intérêts que lui. Tel est l'état des choses pendant que l'empire est dans la première phase de son existence. Dans la seconde phase, le souverain manifeste des intentions despotiques; il enlève aux membres de sa tribu l'autorité qu'ils exerçaient et les repousse vigoureusement[3] quand ils essayent de la ressaisir. Comme il se fait de ses compatriotes de véritables ennemis par cette manière d'agir, il se trouve obligé à chercher des amis ailleurs.

[1] Pour في, lisez من. — [2] Pour زد لي, lisez زدني. — [3] Littéral. « avec la paume de la main. »

C'est à des étrangers qu'il confie alors le soin de sa défense et l'administration de ses États. Bientôt ces gens parviennent à jouir de la faveur spéciale du souverain; ils se voient comblés de bienfaits, de richesses et d'honneurs, parce qu'ils s'exposent volontiers à la mort pour le protéger contre les tentatives de sa tribu, toujours prête à ressaisir le pouvoir et à regagner la haute position qu'elle avait occupée. S'étant ainsi assurés de toute la confiance du prince, ils obtiennent de nouvelles faveurs, de nouveaux honneurs. Les emplois, réservés jusqu'alors aux membres de la tribu, les grands commandements, les charges de vizir, de général en chef, de receveur d'impôts, tout est distribué à ces étrangers. Le souverain leur accorde même la permission de prendre les titres honorifiques que, jusqu'alors, il s'était spécialement réservés. Ces gens sont devenus en effet les favoris les plus intimes du prince, ses amis les plus sincères et les plus dévoués. Cet état de choses annonce l'abaissement P. 331.
de l'empire et l'approche de la maladie lente qui doit priver la tribu de son esprit de corps, de ce sentiment qui l'avait conduite à conquérir un royaume. L'hostilité que le sultan montre envers les grands personnages de la nation, et les avanies dont il les accable, finissent par les indisposer contre lui; ils n'attendent qu'une occasion favorable pour se venger, et leur mécontentement devient fatal à l'empire; c'est là un mal qui n'admet pas de guérison. En effet, le changement qui vient de s'opérer laisse une profonde impression, qui se propage dans les générations suivantes, jusqu'à ce que l'empire ait cessé d'exister. Regardez la dynastie des Oméiades (d'Orient) : ces princes se faisaient soutenir dans leurs guerres et dans l'administration de leurs provinces par les grands chefs arabes, tels qu'Amr, fils de Saad Ibn Abi Oueccas; Obéid-Allah, fils de Zîad Ibn Abi Sofyan; El-Haddjadj, fils de Youçof; El-Mohelleb, fils d'Abou Sofra; Khaled, fils d'Abd Allah el-Casri[1]; Ibn[2] Hobéira, Mouça Ibn Nocéir;

[1] Pour القشرى, lisez القسرى. (Voy. le *Biograph. Diction.* d'Ibn Khallikan, vol. I, p. 488.) L'histoire des généraux nommés ici par Ibn Khaldoun se rattache à celle de la dynastie oméiade et est bien connue.

[2] Pour وابى, lisez وابن.

Bellal, fils d'Abou Borda, fils d'Abou Mouça El-Achari, et Nasr Ibn Séiyar. Ensuite les khalifes s'emparèrent de toute l'autorité et réprimèrent l'ambition des Arabes, qui recherchaient toujours les hauts commandements. Alors le vizirat passa entre les mains d'étrangers et de créatures du souverain, tels que les Barmekides, les Beni Sehel Ibn Noubakht et les Beni Taher; puis il se transmit aux Bouïdes et à des affranchis turcs, à Bogha, à Ouésîf, à Atamech, à Bakyak, à Ibn Touloun et à leurs enfants. Des gens qui n'avaient rien fait pour l'établissement et pour la gloire de la nation obtinrent ainsi tout le pouvoir. *Cela est conforme à la règle que Dieu observe dans sa conduite envers les hommes.* (*Coran.*)

P. 332. De la condition des affranchis et des clients sous l'empire.

Dans les empires, une grande différence existe entre les nouveaux clients et ceux d'ancienne date, en ce qui regarde les liens qui les attachent au souverain. Le sentiment qui porte à se défendre et à vaincre fait partie de l'esprit de corps, et ne peut atteindre toute sa force que par l'influence des liens du sang et de la parenté. On est alors disposé à secourir ses parents et ses proches et à refuser son appui aux étrangers. Mais la familiarité et l'intimité qui naissent du rapport de maître et d'esclave, ou du serment (qui lie le client au son patron), peuvent aussi tenir lieu d'esprit de corps. En effet, bien que les rapports de parenté soient établis par la nature, ils n'ont qu'une importance de convention, tandis que le véritable attachement résulte[1] d'un sentiment réel, fondé sur l'habitude de se voir, de se tenir compagnie, de travailler de concert; il se forme entre ceux qu'on a élevés ensemble, ceux qu'on a nourris au même sein, ceux qui ont été compagnons inséparables dans toutes les circonstances de la vie et de la mort.

Cette confraternité dispose les hommes à se soutenir mutuellement et à s'entr'aider, ainsi que cela se remarque partout. Voyez, par exemple[2], ce que produisent les bienfaits : celui qui les accorde et

Après المعنى, insérez الذى. — [2] Après واعتبر, insérez مثله.

celui qui les reçoit s'attachent l'un à l'autre par des liens d'un genre particulier, liens qui remplacent ceux du sang, et qui consolident l'union des deux parties. Ainsi les liens du sang[1] peuvent manquer; mais leurs avantages se retrouvent ailleurs. Si[2] l'attachement qui existe entre une tribu et ses clients a pris naissance avant que cette tribu fût devenue maîtresse d'un empire, il pousse des racines très-profondes; considéré sous deux points de vue que nous allons indiquer, il est plus sincère et mérite plus de confiance (que l'attachement formé après l'établissement de l'empire).

1° Avant cet événement, les membres de la tribu et leurs clients participent également à la même fortune; très-peu de personnes font alors une distinction entre les liens de la clientèle et ceux du sang; on considère les clients comme des parents et des frères; mais, après l'établissement de l'empire, les dignités et les honneurs deviennent le partage du seigneur et de ses parents, à l'exclusion des nouveaux P. 333.
clients[3], des affranchis et des créatures du souverain. Pour commander et gouverner, il faut nécessairement établir une distinction de rangs dans la nation. Dès lors les clients (nouvellement adoptés) se trouvent placés au niveau des étrangers, les liens qui les attachent au seigneur sont très-faibles et leur dévouement est peu certain; aussi jouissent-ils d'une moindre considération que les clients d'ancienne date.

2° Si la tribu s'est attachée des clients avant la fondation de l'empire, le souverain et ses ministres ignorent[4] ordinairement la nature de cette liaison, tant il s'est écoulé de temps depuis cette époque. On croit ordinairement qu'ils y tiennent par les liens de la parenté, et cela sert à fortifier chez eux l'esprit de corps. Si l'admission des clients a eu lieu après la fondation de l'empire, le fait est généralement connu, vu le peu de temps qui s'est écoulé depuis lors;

[1] Pour نسبا, lisez نسب.

[2] Remplacez فان, par فاذا.

[3] Les manuscrits C et D et l'édition de Boulac portent المولى, à la place de الموالى. Les deux leçons offrent le même sens et sont également admissibles.

[4] Pour يبعد اهله عن الدولة, lisez يبعد عهده عن اهل الدولة.

aussi se garde-t-on de croire qu'ils tiennent à la tribu par les liens du sang. L'esprit de tribu est donc plus faible (chez ceux-ci) que chez les clients d'ancienne date. Si l'on examine bien, on trouvera des exemples de ce fait dans tous les empires, et dans toutes les nations gouvernées par un seul chef. Ceux qui se sont fait admettre dans la tribu[1] avant l'établissement de l'empire montrent un grand dévouement au chef qui leur a rendu ce service; rapprochés de lui par la vive affection qu'ils lui portent, ils se regardent comme ses enfants, ses frères, ses parents. Les clients adoptés par un chef déjà parvenu au commandement de l'empire se montrent bien moins dévoués, bien moins attachés à leur patron. C'est là un fait qui frappe tous les yeux; aussi, quand l'empire se trouve dans la dernière période de son existence, le souverain cherche à s'entourer d'étrangers; mais ces hommes ne parviennent pas à jouir d'une considération égale à celle dont on honore les clients affiliés à la tribu avant l'établissement de l'empire. Cela tient à deux causes : leur introduction dans la tribu est trop récente pour qu'on l'oublie, et l'empire se trouve sur le point de succomber; aussi se voient-ils privés de toute considération. Ce qui porte le
P. 334. sultan à s'en faire des créatures et à les préférer aux anciens clients et affranchis, c'est l'arrogance avec laquelle ceux-ci se conduisent envers lui, et leur audace à le regarder avec les mêmes yeux[2] que ses parents et les membres de sa tribu. Les familles des anciens clients, incorporées dans la tribu depuis longtemps, élevées par les soins du prince ou de ses aïeux, placées sur le même rang que les maisons les plus illustres de l'empire, s'habituent à traiter le souverain avec une familiarité choquante et une insolence extrême; aussi finit-il par les éloigner de sa personne et prendre des étrangers à son service. Comme l'époque où il choisit ceux-ci est assez récente, ils ne parviennent jamais à jouir de la considération publique et ils conservent toujours leur caractère d'étrangers. Cela a lieu dans tous les empires qui penchent vers leur chute. Pour désigner les anciens clients on emploie ordinairement les termes *ouéli* « proche, ami, » et

[1] Pour اصطناعة, lisez اصطناعه. — [2] Pour ينطره قبيله, il faut lire ينظره به قبيله.

sanîah « favorisé; » quant aux nouveaux, on les appelle *khadem* « serviteur, » ou *aoun* « aide. » *Dieu est le* ouéli *des vrais croyants.* (*Coran,* sour. III, vers 61.)

De ce qui arrive à un empire quand le sultan est tenu en tutelle et n'exerce aucune autorité.

Aussitôt que la souveraineté commence à résider dans une certaine branche de la tribu qui soutient l'empire, et dans une certaine famille de cette branche, (ceux qui gouvernent) gardent tout le pouvoir pour eux-mêmes et empêchent les autres membres de la tribu d'y prendre part. Leurs enfants, élevés à l'exercice des hauts commandements, héritent de l'autorité et se la transmettent les uns aux autres. quelquefois cependant l'un des vizirs ou des courtisans parvient à dominer le souverain. Cela arrive ordinairement quand un enfant en bas âge ou un prince d'un caractère faible a été désigné par son père, ou par ses amis et ses parents[1], comme héritier du pouvoir souverain. Aussitôt monté sur le trône, le jeune prince se montre incapable de gouverner; alors son tuteur, personnage choisi ordinairement parmi les P. 335. vizirs ou les courtisans de son père, ou parmi les clients du sultan ou de la tribu, s'empare du gouvernement de l'empire en déclarant qu'il le remettra au souverain aussitôt que celui-ci se montrera capable de s'en charger. S'étant ainsi frayé le chemin du pouvoir, il tient le jeune prince dans une réclusion complète et l'habitue à goûter de tous les plaisirs que le luxe pourra fournir; il lui permet de se vautrer dans toutes les voluptés, afin de lui ôter la pensée de s'occuper des soins du gouvernement, et il finit par le tenir sous sa domination. Le sultan, accoutumé aux plaisirs, se figure que les devoirs[2] d'un souverain se bornent à s'asseoir sur son trône, à recevoir de ses officiers le serment de fidélité, à s'entendre appeler *Votre Majesté*[3], à rester enfermé et à vivre au milieu de ses femmes. Quant au droit de

[1] Pour بعض ابيه, lisez بعهد ابيه, et remplacez يترشح par بترشيح.

[2] Pour حط, lisez حظ.

[3] Le mot تمويل « monseigneuriser » est le nom d'action de موّل, verbe dérivé du mot مولى, par un procédé anormal.

lier et de délier, d'ordonner et de prohiber, de diriger les affaires de l'empire et de surveiller l'état de l'armée, du trésor et des forteresses, il s'imagine que tout cela appartient naturellement au vizir et le lui abandonne. Ce ministre consolide ainsi son autorité, prend une forte teinture de l'esprit de commandement et de domination, et finit par exercer une puissance absolue, qu'il transmet[1] à ses fils ou à ses parents. C'est ainsi que firent, en Orient, les Bouïdes, les Turcs (qui étaient au service du khalifat), Kafour el-Ikhchîdi et d'autres, et qu'El-Mansour Ibn Abi Amer s'empara du pouvoir en Espagne. Quelquefois le souverain que l'on retient en tutelle, sans lui laisser la moindre influence, cherche à se dégager des filets où il se trouve pris, et à saisir le commandement qui lui appartient de droit. Il songe d'abord à châtier l'usurpateur, soit en lui donnant la mort, soit en le destituant; mais des tentatives de cette nature réussissent très-rarement : une fois le pouvoir tombé entre les mains des vizirs et des courtisans, il y reste presque toujours. La séquestration du sultan est amenée ordinairement par les progrès du luxe : les enfants du souverain, ayant passé leur jeunesse dans les plaisirs,
P. 336. oublient le sentiment de leur dignité d'homme[2] et, habitués à vivre dans la société de nourrices et de servantes, ils contractent, en grandissant, une mollesse d'âme qui les rend incapables de ressaisir le pouvoir; ils ne savent même pas la différence entre commander et se laisser dominer. Satisfaits de la pompe dont on les entoure, ils ne cherchent qu'à varier leurs plaisirs sans se soucier d'autre chose. Aussitôt que la famille impériale est parvenue à enlever l'autorité au reste de la nation, les affranchis et les clients s'emparent de l'esprit du sultan. Cela arrive nécessairement dans tous les empires, ainsi que nous l'avons déjà fait observer. (La mollesse du souverain et l'ambition de son entourage,) voilà les deux maladies dont un empire ne se guérit que très-rarement. *Dieu donne le pouvoir à qui il veut.* (*Coran*, sour. II, vers. 248.)

[1] Pour ويورثه, lisez ويوثر به. — [2] Pour الرجولية, lisez الرجولة.

Le ministre qui tient un souverain en tutelle se garde bien de prendre les titres et les attributs de la royauté.

Depuis l'établissement de l'empire, les aïeux du souverain régnant avaient exercé l'autorité souveraine. Ils la devaient au sentiment de nationalité qui animait sa famille, au patriotisme qui la distinguait et qui lui avait acquis le dévouement de toute la nation. L'esprit de commandement et de domination, esprit dont la famille royale a contracté une forte teinture, se conserve dans sa postérité et garantit la durée de l'empire. Si le fonctionnaire qui parvient à tenir le souverain dans sa dépendance a un fort parti dans cette famille, ou dans le corps des clients et des affranchis, ce parti, peu habitué au commandement, se laisse entraîner par celui des grands et se confond avec lui; aussi le ministre, tout en s'emparant du pouvoir, ne laisse pas percer son désir d'usurper le trône; il se contente des avantages de la royauté, c'est-à-dire, du pouvoir d'ordonner et de prohiber, de lier et de délier, de décider et d'annuler. Par cette conduite[1] il amène les grands de l'empire à croire qu'il agit d'après les instructions que le souverain lui transmet de son cabinet[2], et qu'il ne fait qu'exé- P. 337.
cuter les ordres du prince. Bien qu'il se soit emparé de toute l'autorité, il évite[3] d'usurper les marques, les emblèmes et les titres de la souveraineté, afin de ne pas faire soupçonner ses projets ambitieux. La portière, qui, depuis le commencement de l'empire, dérobait le sultan et ses aïeux à la vue du public[4], sert aussi à cacher les empiétements du ministre et à faire accroire au public que ce fonctionnaire n'est que le simple lieutenant du prince. S'il laissait échapper le moindre trait qui pût faire deviner ses véritables intentions, la famille royale et tous les autres partis qui existent dans la nation se montreraient indignés de son audace[5], et tâcheraient de lui arracher le pou-

[1] Les manuscrits C et D et l'édition de Boulac portent فيها « dans ce qu'il fait, » à la place de بذلك.

[2] Litt. « de l'autre côté de la portière. »

[3] Le mot جهده est à l'accusatif, comme l'équivalent de بجهده.

[4] Pour من, lisez عن.

[5] Pour غلبه, lisez عليه. Le mot لنسفه

voir[1]. A la première alerte, il est sûr de trouver la mort, parce qu'il n'a pas encore acquis assez d'autorité pour tenir ses adversaires dans l'obéissance et la soumission. Tel fut le sort d'Abd er-Rahman, fils d'El-Mansour Ibn Abi Amer : il eut l'ambition de se mettre au même rang que (le khalife oméiade) Hicham et les autres membres de la famille royale, et de prendre le titre de khalife. Sans se contenter du pouvoir absolu que son père et son frère avaient exercé, méconnaissant les avantages qui résultaient d'une si haute position, il demanda à son souverain, Hicham, de lui transmettre le khalifat. Ce trait d'insolence indigna tellement les Mérouanides (Oméiades) et les autres Coréichides d'Espagne, qu'ils placèrent sur le trône Mohammed[2] Ibn Abd el-Djebbar Ibn en-Nacer, cousin du khalife Hicham, et marchèrent contre les partisans du ministre. Cela eut pour résultat la ruine du parti améride[3] et la mort d'El-Mowaïed, prince qu'il avait proclamé khalife et que l'on remplaça par un autre membre de la famille royale. Les Oméiades, rentrés en possession du trône, conservèrent l'autorité jusqu'à ce que l'empire tombât en dissolution. *Dieu est le meilleur des héritiers.*

De la royauté, de sa véritable nature et de ses diverses espèces.

La royauté est une institution conforme au naturel de l'homme.
P. 338. Nous avons déjà dit que c'est la réunion des hommes en société qui assure la vie et l'existence de l'espèce humaine. Pour se procurer des aliments et les choses de première nécessité, ils doivent s'entr'aider; le besoin les habitue au trafic et les pousse même à enlever de force les objets dont ils ne peuvent se passer. Chacun d'eux porte la main sur la chose qu'il convoite et tâche de l'arracher à son voisin[4], tant la

se compose du *lam d'énergie*, d'un verbe au prétérit et d'un pronom affixe.

[1] Littéral. « et tâchent de s'approprier le pouvoir à son exclusion. »

[2] Le mot أبن, qui se trouve devant محمد, doit être supprimé. Au reste, ce Mohammed était fils de Hicham Ibn Abd el-Djebbar, lequel fut cousin du khalife son homonyme. (Voy. l'*Hist. des Musulmans d'Espagne*, de M. Dozy, t. III, p. 271.)

[3] Ce parti soutenait le visir El-Mansour Ibn Abi Amer et ses fils.

[4] L'édition de Boulac porte باخذها من صاحبه لما, leçon que nous avons adoptée.

violence et l'inimitié sont des passions naturelles à tous les animaux. Celui-ci, poussé par la colère et l'indignation, résiste de toutes ses forces à la tentative du ravisseur. Cette contestation amène un combat qui donne lieu à une mêlée générale, à l'effusion du sang et à la mort de plusieurs individus, d'où pourrait résulter l'anéantissement de l'espèce[1] humaine. Cela a pour cause le sentiment qui porte à défendre son bien, sentiment que le Créateur n'a donné qu'à l'homme. Donc les hommes ne sauraient vivre sans un chef qui les empêche de s'attaquer les uns les autres. Pour contenir la multitude, il faut un modérateur, un gouverneur, c'est-à-dire, un roi fort, qui dispose d'une grande puissance; cela est exigé par la nature même de l'homme. Ce modérateur n'aurait aucune influence sans l'appui d'un fort parti; car nous avons déjà montré que, pour résister aux attaques et repousser ses adversaires, on doit être soutenu par un corps d'amis dévoués. La royauté est donc une noble dignité; elle excite toutes les ambitions[2], et a, par conséquent, besoin de défenseurs; aussi, pour être utile, elle doit avoir un parti qui la soutienne. Or, chez les divers peuples, les partis sont plus ou moins forts, et chaque parti ne peut dominer que sur la peuplade au milieu de laquelle il s'est formé. Ce n'est donc pas à tous les partis que la royauté peut échoir; elle n'appartient, en réalité, qu'au chef qui sait tenir son peuple dans l'obéissance, faire rentrer les impôts, protéger les frontières de ses États, qui expédie des ambassadeurs et ne subit pas le contrôle d'une autorité supérieure. Telle est la véritable royauté selon l'opinion généralement reçue. Le chef qui, par la faiblesse de son parti, est incapable de rem- P. 339.
plir l'un ou l'autre de ces devoirs[3], n'est qu'un roi incomplet. Tels furent la plupart des souverains berbers pendant que les Aghlébides régnaient à Cairouan; tels furent les souverains des peuples asiatiques[4] à l'époque où les Abbacides venaient d'occuper le trône. Le prince qui n'a pas un parti assez fort pour dominer[5] tous les autres, qui

[1] Après انقطاع, insérez النوع.
[2] Pour الطلبات, lisez المطالبات.
[3] Pour وجباية, lisez اوجباية.
[4] Littéral. « non-arabes (*âdjem*). »
[5] Pour من لاستيلاء, lisez عن الاستيلاء.

n'a pas le moyen de châtier ses ennemis, ou qui se trouve placé sous les ordres d'un autre souverain, voilà un roi incomplet. Dans cette catégorie se rangent les émirs des provinces et les gouverneurs des pays dont se compose le royaume. Nous pouvons en voir de nombreux exemples dans les empires qui ont une grande étendue; je veux dire que, dans les provinces reculées de chaque empire, on trouve des peuples administrés par des rois qui obéissent tous aux ordres du gouvernement central. Tels furent les rois sanhadjiens (les Zîrides) sous les Fatémides, les rois zénatiens (les Miknaça, les Maghraoua et les Ifrénides[1]), qui reconnaissaient tantôt l'autorité des Oméiades (espagnols) et tantôt celle des Fatémides; tels furent les princes persans sous les Abbacides, les émirs et les rois berbers, qui, avant l'islamisme, obéissaient aux Francs, les rois des provinces de la Perse sous la domination d'Alexandre et de son peuple, les Grecs. Nous pourrions en citer bien d'autres exemples. Le lecteur qui voudra y regarder avec attention trouvera que nous avons raison. *Dieu domine sur ses serviteurs.* (*Coran,* sour. VI, vers. 18.)

Trop de sévérité dans un souverain nuit ordinairement à l'empire.

Ce n'est ni la personne du sultan, ni sa bonne tournure, ni sa
P. 340. beauté, ni sa belle taille, ni son grand savoir, ni l'élégance de son écriture, ni la pénétration de son esprit qui sont utiles au peuple. Ce sont les rapports qui existent entre lui et ses sujets qui leur sont avantageux. En effet, le mot *sultan* est un terme qui implique un certain rapport, c'est-à-dire une relation qui existe entre deux corrélatifs. Le sultan est, en réalité, celui qui est le *maître* (ou possesseur) d'un troupeau (de sujets), qui le régit et qui se charge de tout ce qui le concerne. Donc, le sultan est celui qui a des sujets, et les sujets sont ceux qui ont un sultan. La qualité qui lui est propre, en tant qu'il est en relation avec eux, est celle de *maîtrise* (possession), et signifie qu'il est leur maître. Quand la *maîtrise* est bonne, ainsi que ses conséquences, le souverain possède toutes les qualités qu'on peut

[1] Sur ces dynasties on peut consulter l'*Histoire des Berbers*.

désirer. Tant qu'elle continue bonne et bienfaisante, tout l'avantage en est pour les sujets; mauvaise et malfaisante, elle nuit aux sujets et peut amener leur ruine. La bonne *maîtrise* est donc l'équivalent de la douceur. Quand un souverain se montre violent, prompt à punir, empressé à rechercher les fautes de ses sujets et à tenir compte de leurs méfaits, le peuple, effrayé et abattu, cherche à se garantir contre la sévérité du prince par le mensonge, la ruse et la tromperie. Cela influe sur le caractère des sujets et devient pour eux une seconde nature; aussi perdent-ils leur droiture naturelle et leurs autres bonnes qualités. Quelquefois ils abandonnent le sultan au moment où il va livrer une bataille ou qu'il s'occupe à repousser ses ennemis; aussi la défense du pays se fait mal, tous les cœurs étant indisposés. D'autrefois ils conspirent contre[1] lui et l'assassinent. Cet événement jette le désordre dans l'État et laisse l'empire exposé aux invasions[2]. Si, au contraire, son règne tyrannique se prolonge, le patriotisme de la nation s'affaiblit, et les frontières restent exposées aux insultes, faute de défenseurs. Le souverain qui gouverne ses sujets avec douceur et les traite avec indulgence gagne leur confiance et s'attire leur amour; ils se rallient tous autour de lui, l'aident avec dévouement à combattre ses ennemis[3], et son autorité se maintient partout. Le bon caractère du souverain se manifeste[4] dans la P. 341.
douceur qu'il montre envers son peuple et dans le zèle qu'il met à le protéger. L'essence de la souveraineté c'est de protéger les sujets. La douceur et la bonté du sultan paraissent dans l'indulgence qu'il leur montre et dans les soins qu'il met à leur assurer les moyens de vivre; c'est là une bonne manière de gagner leur affection. Il faut maintenant savoir qu'un souverain à l'esprit vif et sagace est peu disposé à la douceur; cette qualité ne se trouve ordinairement que chez un monarque débonnaire et indulgent. Le moindre défaut d'un souverain doué d'une vive intelligence, c'est d'imposer à ses sujets des tâches au-dessus de leurs forces; car il porte ses vues bien au delà

[1] Après اجمعوا, ajoutez على.

[2] Littéral. « et ruine la clôture. »

[3] Pour اعداية, lisez اعدابه.

[4] Littéral. « a pour conséquences. »

de ce qu'ils peuvent faire et, quand il commence une entreprise, il croit deviner, par sa perspicacité[1], les suites qu'elle peut avoir. Son administration est donc funeste au peuple. Le Prophète lui-même a dit : « Réglez votre marche sur celle du plus faible d'entre vous. »

A ce sujet, nous rappellerons que la loi n'exige pas dans un administrateur une trop grande[2] pénétration d'esprit. Cette maxime est basée sur ce qui arriva à Zîad, fils d'Abou Sofyan, quand Omar le priva du gouvernement de l'Irac. « Émir des croyants! lui dit Zîad, est-ce pour incapacité ou pour malversation que vous m'avez destitué? — Ni pour l'un ni pour l'autre, lui répondit Omar; mais je ne veux pas que votre haute intelligence soit un fardeau pour le peuple. » De là on a tiré la conclusion qu'un gouverneur ne devait pas se distinguer par un excès d'intelligence et de pénétration, comme Zîad et Amr Ibn el-Aci. Ces qualités portent à gouverner d'une manière tyrannique et à imposer au peuple des charges qu'il est incapable de supporter. Au reste, nous reviendrons là-dessus vers la fin de cette section. *Dieu est le meilleur des maîtres.*

De ce qui précède il est évident que, dans un administrateur, une pénétration trop vive est un défaut : c'est un excès d'intelligence, de même que la niaiserie est un excès de naïveté. Or, dans les qualités de l'homme, chaque extrême est également blâmable; le juste milieu
P. 342. seul mérite des louanges. Ainsi la générosité tient le milieu entre la prodigalité et l'avarice; la bravoure se place entre la témérité et la lâcheté. Voilà pourquoi[3] on dit d'un homme dont l'intelligence est hors du commun : « C'est un démon (*cheïtan*), un endiablé (*motacheïtan*). » *Dieu crée ce qu'il veut.*

Sur la dignité de khalife et celle d'imam.

Le caractère véritable de l'empire, c'est d'être une réunion d'hommes

[1] Pour بالمعية, lisez بأُلمعيته. Pour la signification du mot ألمعية, voyez un passage d'El-Motarrezi, cité et traduit par de Sacy dans sa *Chrest. arabe*, 2e édit. t. III, p. 202.

[2] Après le mot قلة, les mss. C, D et l'édition de Boulac ajoutent الافراط فى.

[3] Pour وبهذا, lisez ولهذا.

produite par la force des choses et rendue nécessaire par l'esprit de domination et de force qui provient de l'appétit irascible et de l'animalité [1]. Quand l'empire est fondé, les ordres du souverain s'écartent très-souvent de l'équité et nuisent au bien-être matériel de ses peuples. En effet, il leur impose ordinairement des charges qu'ils sont incapables de porter, et cela dans le but d'avancer ses projets ou de satisfaire à ses passions. Il est vrai que (dans chaque dynastie) cette manière d'agir varie de souverain à souverain, selon la nature de leurs desseins. Dans tous les cas, le peuple se prête difficilement à la soumission; ensuite il commence à désobéir; ce qui amène des révoltes et des combats. Alors le prince se voit obligé d'adopter un code de lois que les sujets acceptent et dont ils consentent à respecter les prescriptions. C'est ce qui est arrivé aux Perses et à d'autres peuples. Une dynastie qui ne se sert pas de ce moyen de gouverner ne saurait accomplir ses projets ni établir sa domination sur une base solide. *Telle est la loi que Dieu a posée.* Si ce code a été dressé par les sages, les prud'hommes et les grands de l'empire, il offre un système de lois fondées sur la raison; s'il émane de Dieu, qui l'aura fait promulguer par un législateur divinement inspiré, il renferme une suite de règlements basés sur la religion et profitables aux hommes, non-seulement dans cette vie, mais dans l'autre. P. 343.
Car l'homme n'a pas été créé uniquement pour ce monde; la vie d'ici-bas n'est que vanité et illusion, puisqu'elle se termine par la mort. Dieu nous dit encore à présent : *Pensez-vous que ce fût par un simple jeu que nous vous avons créés ?* (*Coran*, sour. XXIII, vers. 117.) L'homme a été mis au monde pour pratiquer la religion, qui doit le conduire au bonheur, dans la vie future, *par la voie de Dieu, maître de ce qui est dans les cieux et sur la terre.* (*Coran*, sour. XLII, vers. 53.) Les hommes ont reçu divers recueils de lois révélées, servant à les diriger vers la vérité et à fixer leurs devoirs dans tout ce qui se rapporte à

[1] En arabe, on désigne l'appétit irascible (*θυμός*) par le terme غضب ou غضبية, et l'appétit concupiscible (*ἐπιθυμία*) par شهوة. Ces termes se retrouveront dans les chapitres suivants.

leurs pareils et à la religion. La royauté, institution qui dérive naturellement de la réunion des hommes en société, y trouva aussi des prescriptions pour la régler, et qui lui donnèrent un caractère religieux, afin que toutes les institutions humaines fussent placées sous le contrôle de la loi divine. Aux yeux de cette loi, l'oppression, l'emploi de la force brutale, les outrages que l'on commet lorsqu'on donne carrière à sa colère, sont des actes tyranniques et répréhensibles. Les lois qui émanent de la sagesse humaine réprouvent aussi ces actes; mais tout ce qu'elles prescrivent de contraire aux prévisions de la loi divine[1] mérite condamnation. En effet, c'est essayer de voir sans le secours de la lumière de Dieu, *et celui à qui Dieu n'a pas départi sa lumière reste dans les ténèbres.* (*Coran*, sour. XXIV, vers. 40.) D'ailleurs, le législateur inspiré sait mieux que personne ce qui convient au bonheur des hommes, puisqu'il connaît ce qui leur est caché, c'est-à-dire les choses de l'autre vie. Au reste, les œuvres de chaque individu, qu'il soit roi ou sujet, se présenteront toutes devant lui au jour de la résurrection : *Ce sont vos actions qui se présenteront devant vous,* a dit le Prophète. Les lois d'origine humaine n'ont en vue que le bien-être des hommes en ce bas monde; *ils connaissent l'extérieur de ce monde* (*Coran,* sour. XXX, vers. 6); mais les lois d'origine divine ont pour but de leur assurer le bonheur dans l'autre. Les lois émanées de Dieu imposent (au souverain) l'obligation de porter les hommes à observer ce qu'elles prescrivent relativement à leurs intérêts dans ce monde et dans l'autre. Pour faire exécuter cette prescription, il faut un pro-
P. 344. phète, ou un homme qui tienne la place d'un prophète; tels sont les khalifes. Le lecteur comprend maintenant la nature du khalifat; il voit que la royauté pure est une institution conforme à la nature humaine, et qu'elle oblige la communauté à travailler pour accomplir les projets et satisfaire aux passions du souverain; il reconnaît que le gouvernement réglé par des lois sert à diriger la communauté selon les vues de la raison, afin que le peuple jouisse des biens du

[1] Dans l'édition de Boulac et dans deux de nos manuscrits, les mots من غير نظر الشرع ne se trouvent pas. On a eu tort de les supprimer.

monde et se garantisse contre ce qui pourrait lui nuire ; il sait que le khalifat dirige les hommes selon la loi divine, afin d'assurer leur bonheur dans l'autre vie; car, en ce qui regarde les biens de ce monde-ci, le législateur inspiré les rattache à ceux de la vie future. Donc le khalife est, en réalité, le lieutenant du législateur inspiré, chargé de maintenir la religion et de s'en servir pour gouverner le monde. Plus tard, quand nous reviendrons sur ces matières, le lecteur pourra les étudier et les bien comprendre. *Le sage, le savant, c'est Dieu.* (*Coran*, sour. XII, vers. 101.)

De la diversité d'opinions qui existe au sujet du khalifat, et des qualités qu'un khalife doit posséder.

Nous avons dit que cette dignité n'est, en réalité, qu'une lieutenance. Celui qui en est revêtu remplace le législateur inspiré, étant chargé de maintenir la religion, et, par ce moyen, de gouverner le monde. [Cet office [1] est désigné indifféremment par les mots *khîlafa* (khalifat, ou lieutenance) et *imama* (imamat). On donne à celui qui le remplit les titres de *khalife* et d'*imam;* on l'intitula aussi *sultan*, dans les derniers siècles, lorsqu'il y avait plusieurs khalifes contemporains. Diverses nations éloignées les unes des autres, ne trouvant personne qui possédât toutes les qualités requises dans un khalife, se voyaient obligées de conférer cette dignité à quiconque s'emparait du pouvoir chez elles.]

On a nommé le khalife *imam*, parce qu'on l'a assimilé à l'imam qui dirige la prière publique, et dont les mouvements sont imités par toute la congrégation. De là provient l'emploi du terme *grand imamat* pour désigner la qualité de khalife. On adopta d'abord le mot *khalife*, parce que ce chef remplaça le Prophète auprès du peuple. On peut dire *le khalife* sans aucune addition, ou bien *le khalife du Prophète de Dieu.* Quelques personnes avaient d'abord employé le titre de *khalîfat Allah* « le lieutenant de Dieu ; » mais cela donna lieu à une con-

[1] Ce passage mis entre des parenthèses ne se trouve ni dans l'édition de Boulac, ni dans les manuscrits C et D.

P. 345. troverse : ceux qui admettaient cette forme s'appuyaient sur le fait que Dieu avait accordé aux hommes la lieutenance universelle (sur toutes les créatures). Il a dit, par exemple : *Je vais instituer un lieutenant sur la terre* (*Coran*, sour. II, vers. 28), et : *Il vous a institués comme ses lieutenants sur la terre*. (*Coran*, sour. VI, vers. 165.) La plupart des docteurs repoussent cependant l'emploi de ce titre, en déclarant que la signification des versets qu'on cite ne l'autorise pas. Ils s'appuient aussi sur la parole d'Abou Bekr, qui défendit aux musulmans [1] de l'appeler *lieutenant de Dieu*. « Je ne suis pas son lieutenant, leur dit-il, mais le lieutenant de l'Apôtre de Dieu. » Celui qui est absent, disent-ils encore, peut seul avoir un lieutenant; celui qui est toujours présent n'en a aucun besoin.

L'établissement d'un imam est une chose d'obligation; la loi, se fondant sur l'accord général des compagnons du Prophète et de leurs disciples, en a déclaré la nécessité. Aussitôt après la mort du Prophète, ses compagnons s'empressèrent de prêter le serment de fidélité à Abou Bekr et de lui confier la direction de toutes leurs affaires. Cet exemple fut suivi pendant les siècles suivants, de sorte que les hommes ne restèrent jamais abandonnés à eux-mêmes. Cet accord général (des peuples) prouve encore la nécessité d'un imam. Quelques docteurs ont enseigné que cette nécessité se comprend par le simple raisonnement et que l'accord général dont il s'agit est le résultat d'un jugement fondé sur la raison. « La simple raison, disent-ils, suffit pour démontrer la nécessité de l'imamat. Les hommes sont obligés de vivre en société; s'ils se tenaient isolés les uns des autres, ils ne sauraient exister. Or la réunion des hommes en société et la diversité de leurs intérêts amènent des conflits, et, tant qu'il ne s'y trouve pas un modérateur pour les contenir, ces querelles aboutissent à des combats. Un tel état de choses menace l'existence de l'espèce entière. Or la conservation de l'espèce est un des principaux buts de la loi divine. » Ce raisonnement est identiquement celui qu'employaient [2] les philosophes, lorsqu'ils voulaient démontrer que la faculté du prophé-

[1] Après بكر, ajoutez عنه. — [2] Pour لحظ, lisez لحظه.

tisme existe nécessairement dans l'espèce humaine, et j'ai déjà indiqué la faiblesse de leur argument[1]. Je n'admets pas le principe qui déclare que l'établissement d'un modérateur auquel tout le peuple doit se soumettre avec confiance et résignation soit ordonné par la loi divine. Le modérateur peut dériver son autorité de la puissance P. 346.
que la possession de l'empire lui donne, ou bien des forces dont il se fait appuyer. (Que diraient-ils) s'il s'agissait d'un peuple tel que les Madjous (les pirates normands), qui n'avaient pas reçu une loi révélée, ou d'un peuple chez lequel on n'était jamais allé pour enseigner la religion? (Ces gens-là avaient cependant des chefs pour les gouverner.) On peut encore répondre à leur argument d'une autre manière : pour prévenir des conflits, il suffit que chaque individu sache bien que l'injustice lui est défendue par la raison. Lorsqu'ils disent que des contestations n'ont pas lieu dans tel pays, parce que les habitants ont une loi révélée, et que, dans tel autre pays, elles n'arrivent pas parce qu'il y a un imam, leur raisonnement n'a aucune valeur : quelques chefs puissants suffiraient, tout aussi bien qu'un imam, à maintenir le bon ordre; le peuple lui-même pourrait le faire, si l'on s'accordait à éviter les contestations et à ne pas se nuire mutuellement. La conclusion que ces docteurs tirent de leurs prémisses n'a donc aucune valeur. Du reste, leur argument aboutit à ce principe : *Ce qui fait comprendre la nécessité d'un imam, c'est la loi;* c'est-à-dire, l'accord général dont nous avons parlé plus haut.

Quelques personnes entretiennent au sujet de l'imamat une opinion toute particulière. Ni la loi ni la raison, disent-ils, ne démontre la nécessité d'un tel office. Certains Motazelites opiniâtres, quelques Kharedjites et d'autres individus ont professé cette doctrine. Selon eux, le seul devoir[2] de l'imam c'est d'exécuter les prescriptions de la loi; or si le peuple s'accorde à suivre les règles de la justice et à faire exécuter la loi de Dieu, l'établissement d'un imam n'est pas nécessaire; puisqu'on peut très-bien se passer d'une tel chef. Pour

[1] Voy. ci-devant, p. 89. — [2] Après هولاء, ajoutez انما هو.

réfuter cette opinion, l'accord général de tous les peuples musulmans aurait suffi, mais les hommes qui la professaient avaient tant de haine pour la souveraineté et pour ses abus, tels que l'ambition, l'esprit de la domination et l'amour des biens du monde, qu'ils embrassèrent le principe de l'inutilité de l'imamat. Ils furent d'autant plus portés à rejeter cette institution, qu'ils trouvèrent dans la loi une foule de passages dirigés contre ces abus et contre ceux qui les pratiquent. Or nous devons faire observer que la loi ne condamne pas la souveraineté ni celui qui l'exerce; elle n'en blâme que les abus, c'est-à-dire, la tyrannie, l'injustice et la sensualité. Personne ne doute
P. 347. que la loi ne réprouve les vices qui naissent de la souveraineté, de même qu'elle loue la justice, la modération, le zèle à maintenir les prescriptions de la religion et à la défendre; mais ces vertus peuvent aussi résulter de la souveraineté, et la loi leur assigne une récompense. Il est donc évident que la loi ne condamne pas la souveraineté en elle-même, mais certaines choses qui en dérivent; elle ne cherche pas à l'abolir, de même qu'en blâmant l'appétit irascible et concupiscible dans les êtres responsables, elle ne veut pas la suppression totale de ces passions qui, au besoin, peuvent avoir des résultats utiles; elle cherche seulement à leur donner une bonne direction. David et Salomon possédaient un royaume sans pareil; ils étaient cependant des prophètes chéris de Dieu. Nous dirions encore à ces personnes : « La souveraineté vous répugne parce que vous la croyez inutile; mais ce motif n'a aucune valeur : vous convenez tous que l'on doit faire observer les prescriptions de la loi; or, pour y parvenir, on est obligé de recourir à l'emploi de la force et de s'appuyer sur un parti dont l'esprit de corps soit bien prononcé. Mais l'esprit de corps conduit à la souveraineté, et voilà la royauté fondée. D'ailleurs, supposons qu'on ait négligé d'établir un imamat, objet principal de votre aversion, les Compagnons et leurs disciples s'étaient accordés à regarder cette institution comme nécessaire; donc l'obligation d'avoir un imam est imposée à toute la communauté, et c'est aux hommes qui exercent des commandements d'en choisir un et de l'installer dans

ses fonctions. Tout le peuple est alors obligé à lui obéir, car Dieu lui-même a dit : *Obéissez à Dieu et à son Prophète et à ceux de votre peuple qui exercent des commandements.* (*Coran,* sour. IV, vers. 62.)

[*Il n'est pas permis d'avoir deux imams à la fois*[1]; telle est l'opinion de presque tous les docteurs de la loi, opinion basée sur le sens littéral de certaines traditions qui se trouvent dans *le Sahîh* de Moslem[2], au chapitre qui traite du droit de commandement (*emara*). Quelques légistes croient, cependant, que cette règle ne s'applique qu'à un seul pays ou à deux pays qui se touchent; mais, quand il y a une telle distance entre les provinces que l'autorité de l'imam éta- P. 348.
bli dans l'une ne pourra pas se faire sentir dans l'autre, ils déclarent qu'il est permis d'installer dans celle-ci un second imam, pour veiller au bien de la communauté. Parmi les docteurs célèbres qui ont émis cette opinion, on compte l'*ostad* Abou Ishac el-Isféraïnî, chef de tous les théologiens dogmatiques[3]. L'imam el-Harémeïn[4] semble approuver la même doctrine dans son ouvrage intitulé *El-Irchad* « la direction. » Les docteurs de l'Espagne et du Maghreb penchent aussi vers cette opinion. Ceux de l'Espagne étaient en très-grand nombre[5] quand ils prêtèrent le serment de fidélité à En-Nacer Abd er-Rahman, de la famille des Oméiades, et qu'ils lui donnèrent le titre d'*Emîr el-Moumenîn* ainsi qu'à ses descendants. Ce titre, qui est une des marques de la dignité de khalife, ainsi qu'on verra plus loin, fut ensuite pris par les souverains almohades du Maghreb. L'opinion de ceux qui justifient la nomination des deux imams est repoussée par certains légistes comme opposée à l'accord général (des anciens docteurs). Cette objection nous paraît faible; si les anciens avaient

[1] Ce paragraphe se trouve dans les manuscrits A et B; il manque dans les manuscrits C et D, et dans l'édition de Boulac.

[2] Moslem Ibn el-Haddjadj, auteur d'un des six recueils de traditions authentiques, mourut en l'an 261 (874-875 de J. C.).

[3] Voyez ci-devant, p. 191, note 2.

[4] Aboul'-Maali Abd el-Melek fut un des plus savants docteurs du rite chaféite. Il mourut près de Neïsabour, en l'an 478 (1085 de J. C.). Comme il avait passé un temps considérable à Médine et à la Mecque, on lui donna le titre d'*imam el-Harémeïn* « l'imam des deux sanctuaires. »

[5] Pour متواقرين, lisez متوافرين, avec le manuscrit A.

eu, à ce sujet, une opinion unanime, l'*ostad* Abou Ishac et l'imam el-Harémeïn, eux qui savaient[1] si bien les doctrines basées sur l'accord général (des premiers musulmans), se seraient bien gardés de les contredire. Il est vrai qu'El-Mazeri[2] et En-Newaouï[3] ont essayé de réfuter l'imam el-Harémeïn, en s'appuyant sur le sens littéral des traditions dont nous avons déjà parlé. Dans les temps plus rapprochés de nous, quelques docteurs ont tâché de prouver (d'une autre manière, que l'existence de deux imams à la fois est illégale). Ils disent que chaque imam serait capable de contrarier les desseins de l'autre, et ils citent, à ce sujet, le passage du livre révélé, où Dieu a dit : *S'il y avait dans les cieux et sur la terre d'autres divinités que Dieu, certes, ils seraient ruinés.* (*Coran,* sour. XXI, vers. 22.) L'application de ce verset n'est pas juste; il renferme une preuve intelligible que Dieu présente à notre considération : voulant conduire les hommes à professer son unité, dogme auquel il a ordonné de croire, il leur offre une preuve fondée sur la raison et capable de fortifier leur conviction. Mais nous traitons ici de l'imamat, et nous cherchons un texte qui défende d'établir deux imams et qui puisse former une prohibition légale et absolue. Or un texte ne pourrait servir de preuve dans la question dont nous nous occupons, à moins d'être précédé d'une introduction ainsi conçue : *Considérant que la multiplicité d'imams amène le mal,* etc. Alors la preuve serait bonne, et la prohibition, légale, car nous devons nous abstenir de ce qui amène le mal.]

P. 349. Les qualités requises dans un imam sont au nombre de quatre : le savoir, la probité, l'aptitude et l'usage des sens et des membres qui influent sur l'activité de l'esprit ou du corps. On a posé encore une cinquième condition, celle d'appartenir par la naissance à la tribu

[1] Pour بمعرفة, lisez بمعرفة.

[2] Abou Abd Allah Mohammed el-Mazeri (natif de Mazzara, en Sicile) était traditionniste et docteur du rite de Malek. Il mourut à El-Mehdiya, dans la province de Tunis, l'an 536 (1141 de J. C.).

[3] Abou-Zékériya Yahya en-Newaouï, docteur du rite chaféite, se distingua par la sainteté de sa vie et par son érudition. Il composa un grand nombre d'ouvrages, dont un, intitulé *Tehdîb el-Esmâ,* a été publié par les soins de M. Wüstenfeld. Sa mort eut lieu en 676 (1277-1278 de J. C.).

de Coreïch; mais sa nécessité a été révoquée en doute. Le savoir est évidemment nécessaire; il faut être[1] savant pour (connaître et) exécuter les ordonnances de Dieu; la nomination d'un imam qui ignore la loi n'est pas valide. Le savoir, toutefois, ne suffit pas; on doit être capable de juger par soi-même, car c'est un défaut que de s'en rapporter toujours à l'avis d'autrui; et l'individu qui remplit les fonctions d'imam doit être parfait en ce qui regarde les qualités morales et en toute chose. La probité est indispensable, parce que l'imamat est une dignité religieuse, et que l'imam doit avoir sous sa surveillance tous les fonctionnaires dans lesquels la probité est requise comme condition indispensable (de leur nomination). C'est là une très-forte raison pour exiger la même qualité dans un imam. L'imam perd sa qualité de probité s'il abuse de ses membres pour commettre des actes répréhensibles ou contraires à la loi. La perd-il s'il introduit des nouveautés dans les croyances religieuses? Cette question reste encore indécise. L'aptitude, dans un imam, c'est son courage à faire exécuter les peines légales et à se montrer dans les combats; c'est sa prévoyance dans la guerre, son habileté à y entraîner son peuple, sa connaissance du sentiment national et des intrigues politiques, la force d'âme avec laquelle il soutient les fatigues du gouvernement, afin de remplir ses devoirs, qui sont de défendre la religion, de combattre l'ennemi, de maintenir les ordonnances de Dieu, [de régir le monde][2] et de travailler pour le bien public.

Dans un imam, tous les organes des sens et tous les membres du corps doivent être exempts d'imperfection et d'impuissance. La folie, la privation de la vue, la surdité, le mutisme, sont autant de motifs pour exclure de l'imamat. Ce qui nuit à l'activité du corps en exclut également, comme la perte des deux mains ou des deux pieds. On exige, dans un imam, qu'il ait tous les sens, tous les membres en bon état; car l'absence d'un membre ou d'un sens nuirait à ses occupations et l'empêcherait de remplir les fonctions dont on l'a

[1] Pour اما, lisez انما. — [2] Ces mots ne se trouvent que dans le manuscrit A.

chargé. La perte[1] d'une seule main ou d'un seul pied, ou toute autre imperfection (qui ne nuit pas à l'activité du corps, mais) qui blesse
P. 350. la vue, suffit aussi pour exclure de l'imamat; il est absolument nécessaire que l'imam soit sans défaut; cela est une des conditions auxquelles il doit satisfaire. On met sur la même ligne, avec la perte d'un membre, tout ce qui prive l'imam de la faculté d'agir. Cette impuissance peut avoir deux caractères distincts; dans le premier cas, l'incapacité d'agir résulte de la captivité, de la force majeure, ou de tout autre empêchement de ce genre. La règle qui exige impérieusement que le corps de l'imam soit sans défaut s'applique également à ce cas. Dans le second, un des serviteurs de l'imam le tient en tutelle et le domine, sans y être parvenu à la suite d'une rupture avec lui ou par une révolte contre son autorité. Si, en examinant la conduite de ce gardien, on reconnaît qu'il agit selon les préceptes de la religion et de la justice, et que sa manière de gouverner mérite des éloges, l'imam peut être conservé dans son office. Si la conduite générale du gardien est répréhensible, les musulmans doivent appeler à leur aide quelqu'un qui soit capable de lui enlever son autorité usurpée, et de mettre l'imam en état de remplir les devoirs d'un khalife.

La condition d'être descendu de Coreïch fut adoptée, dans la journée de la *Sekîfa*[2], par les Compagnons du Prophète. Ce jour-là les Ansars (les Médinois) voulaient reconnaître pour imam Saad Ibn Abada: « Il y aura, disaient-ils, un émir choisi parmi nous et un autre choisi parmi les Coreïch. » Ceux-ci leur opposèrent cette parole du Prophète: « Les imams se prennent dans la tribu de Coreïch. » Puis ils ajoutèrent: « Notre saint Prophète nous a recommandé de faire du bien à ceux qui vous feraient du bien, et de pardonner les offenses que nous recevrions de vous. Or, si vous étiez assez forts pour commander aux autres, le Prophète ne nous aurait pas fait

[1] Variante offerte par les manuscrits C, D et l'édition de Boulac : كفقد. Les deux leçons sont également admissibles.

[2] Sur la *journée de la Sekîfa* ou *vestibule*, voyez l'*Essai* de M. Caussin de Perceval, t. III, p. 325 et suiv.

cette recommandation. » Les Ansars se laissèrent convaincre et renoncèrent au projet d'élever Saad à l'imamat. On trouve aussi dans *le Sahîh* une parole du Prophète ainsi conçue : « L'autorité ne sortira pas de cette tribu de Coreïch[1]. » On pourrait citer encore beaucoup de textes semblables.

La tribu de Coreïch s'affaiblit ensuite par l'influence de l'aisance et du bien-être; elle épuisa ses forces en combattant pour l'empire dans les diverses parties du monde; elle perdit à la fin son esprit de corps et, devenue incapable de soutenir le khalifat, elle se laissa arracher le pouvoir par des étrangers.

Plusieurs docteurs, habiles investigateurs de la vérité, se sont P. 351
laissé égarer par le fait que nous venons d'indiquer, et sont allés jusqu'à nier que la qualité de Coreïchide fût nécessaire dans un imam. Ils s'appuient aussi sur la signification littérale de certaines paroles du Prophète, telles que celles-ci : « Écoutez et obéissez, quand même on vous donnerait pour chef un Abyssin esclave et baveux. » Cette recommandation ne fournit aucune preuve qui puisse s'appliquer à la question; elle se présente sous la forme d'un exemple et d'une supposition, afin de mieux faire sentir la nécessité de l'obéissance. Ils citent encore cette parole d'Omar : « Si Salem, l'affranchi d'Abou Hodeïfa, vivait encore, je lui confierais cette dignité, à moins que je n'eusse quelque soupçon à son sujet. » Cela ne prouve rien; tout le monde sait que l'opinion d'un seul des Compagnons du Prophète ne fait pas autorité. Ils citent aussi la maxime : *L'affranchi fait partie de la famille qui lui a donné la liberté,* et ils ajoutent que Salem, devenu l'affranchi des Coreïch, avait contracté l'esprit de corps qui animait cette tribu. « La condition d'être Coreïchide (disent-ils) n'a pas d'autre signification. Omar, qui attribuait à l'office de khalife la plus haute importance, s'était imaginé que les conditions requises dans un imam ne se retrouveraient bientôt plus, et il avait pensé à Salem, qui lui paraissait les réunir toutes, même celle d'être Co-

[1] Pour في قريش, lisez في هذا الحى من قريش.

reïchide par droit d'affranchissement. Or l'affranchissement communique au client l'esprit de corps dont la tribu qui l'affranchit est animée. » Nous reviendrons là-dessus. « Rien ne manquait à Salem, excepté l'avantage d'être issu de Coreïch; mais, dans l'opinion d'Omar, il pouvait très-bien s'en passer, puisque le seul avantage d'être né membre d'une famille, c'est d'acquérir l'esprit de corps dont elle est animée; or Salem avait contracté l'esprit coreïchite par le fait de son affranchissement. Omar, toujours zélé pour le bien du peuple musulman, avait voulu confier le gouvernement de la nation à un homme au-dessus de tout reproche et dégager ainsi sa propre responsabilité. »

Le cadi Abou Bekr el-Bakillani[1] ayant remarqué que la tribu de Coreïch avait perdu son esprit de corps par suite de sa faiblesse et de son épuisement[2], et que les princes de la Perse tenaient les khalifes sous leur domination, déclara que la condition d'être né Coreïchide n'était pas essentielle. Sur ce point il tomba d'accord avec les Kharedjites, parce qu'il avait remarqué le triste état dans lequel
P. 352. le khalifat se trouvait de son temps. La grande majorité des docteurs persista toutefois à regarder cette condition comme nécessaire et à déclarer qu'il fallait toujours donner l'imamat à un Coreïchide, quand même cet homme n'aurait pas le pouvoir de diriger les affaires du peuple musulman. Pour réfuter ces docteurs, on leur faisait observer que leur propre déclaration portait atteinte à la condition d'aptitude, qualité qui donne à l'imam le pouvoir de gouverner. En effet, si l'esprit de corps vient à s'éteindre dans un peuple, la puissance de ce peuple disparaît aussi, et la condition d'aptitude ne pourra plus être remplie. Et cependant, si l'on ne respectait pas cette condition, on finirait par négliger celles du savoir et de la piété; on cesserait même d'attacher la moindre importance aux autres conditions. Un tel résultat serait en opposition avec l'opinion unanime des anciens docteurs.

Voyez ci-devant, p. 42, note 4. — [2] Pour الثلاشى, lisez التلاشى.

Il nous reste maintenant à exposer pour quel motif on adopta la condition d'être né Coreïchide; le lecteur pourra alors reconnaître la vérité au milieu de cette diversité d'opinions. Nons commencerons par dire que chaque prescription de la loi a un but déterminé et renferme (implicitement) une sage pensée, celle qui motiva sa promulgation. Or, si nous cherchons les motifs qui firent imposer la condition d'être Coreïchide de naissance, et le but du législateur en y donnant son approbation, nous ne nous contenterons pas d'avoir trouvé qu'un de ces motifs était d'attirer sur l'imamat la faveur divine, par l'entremise du Prophète (Coreïchide lui-même). Telle est l'opinion généralement reçue; mais quant à nous, tout en admettant que la médiation du Prophète a lieu en ce cas, et que la bénédiction divine est effectivement accordée, nous dirons que cette faveur ne saurait être l'objet d'une loi; tous nos lecteurs savent cela très-bien. Il faut donc qu'en établissant la nécessité d'être né Coreïchide pour remplir les fonctions d'imam, le législateur ait voulu procurer au peuple un certain avantage, et que, pour l'obtenir, il ait promulgué cette loi. Après avoir cherché à découvrir quel était cet avantage, nous avons reconnu que la condition d'être Coreïchide avait pour motif la haute importance attachée à l'esprit de corps, à ce sentiment qui porte chaque tribu à protéger ses amis, et à combattre ses ennemis, et qui, se retrouvant dans le cœur de l'imam, lui donne les moyens de mettre un terme aux disputes et aux conflits qui pourraient diviser la nation. De cette manière, il gagne la confiance du peuple entier et s'attache tous ses sujets par les liens de l'affection. Or les Coreïchides formaient la tribu la plus noble, la plus ancienne et la plus puissante de la race de Moder. Par leur nombre, leur esprit de corps et leur illustre origine, ils se faisaient respecter de toutes les autres familles descendues de Moder. Le reste du peuple arabe leur reconnaissait ces avantages et s'humiliait devant leur puis- P. 353.
sance. Si une autre tribu que celle de Coreïch eût reçu le haut commandement, l'esprit d'opposition et d'indépendance qui régnait chez les Arabes aurait fait naître la discorde et mis la désunion dans la nation.

Parmi les tribus descendues de Moder, aucune, excepté celle de Coreïch, n'aurait été capable de mettre fin à ces dissensions, quand même elle aurait employé la force des armes, et la grande communauté musulmane, déchirée par des factions, aurait risqué de se dissoudre. Le législateur, craignant une pareille catastrophe, voulut maintenir le bon accord entre les tribus, et empêcher les querelles et les luttes. En faisant régner l'union et le sentiment de la nationalité dans toutes ces peuplades, il rendit beaucoup plus facile la défense de l'empire. En confiant le commandement à la tribu de Coreïch, il écarta le danger qu'il appréhendait; car cette tribu était alors assez forte pour mener les autres Arabes à la baguette et les diriger à son gré. Tant qu'elle serait chargée de maintenir le bon ordre et d'empêcher les révoltes, on n'aurait à craindre, ni la désobéissance des tribus, ni leurs dissensions. Voilà pourquoi le législateur déclara que, pour remplir les fonctions d'imam, il fallait être né Coreïchide. (Il savait que) cette tribu, étant animée d'un vif sentiment de patriotisme, parviendrait, mieux que toute autre, à maintenir la concorde dans les tribus et à les organiser en nation. Si la bonne entente régnait parmi les Coreïch, elle s'établirait entre toutes les tribus descendues de Moder; alors le reste du peuple arabe s'empresserait d'obéir, les peuples étrangers se soumettraient à la nation musulmane, et les armées arabes iraient subjuguer les pays les plus éloignés. Cela eut effectivement lieu à l'époque où les musulmans s'engagèrent dans la carrière des conquêtes, et le même état de choses se prolongea, sous la dynastie des Oméiades et sous celle des Abbacides, jusqu'à la chute du khalifat et la ruine du parti arabe. Quiconque a étudié l'histoire de ce peuple sait à quel point les Coreïch surpassaient les autres tribus modérides en nombre et en puissance; il s'en apercevrait même s'il se bornait uniquement à examiner l'histoire des Coreïch. Plusieurs écrivains ont traité ce sujet et Ibn Ishac s'en est occupé dans son *Kitab es-Sïer*[1].

Quand on s'est assuré que la condition d'être Coreïchide a eu pour

[1] Voyez ci-devant, p. 5, note 1.

objet de mettre un terme aux dissensions qui régnaient parmi les P. 354.
Arabes, en y employant l'esprit de corps et de domination qui prévalait chez les Coreïch; quand on se rappelle le principe que le législateur ne fait jamais des lois pour un seul peuple, ou pour une seule époque, on reconnaîtra que cette condition peut se ramener à celle d'aptitude; aussi nous l'y faisons rentrer. Quant au motif qui fit adopter la condition d'être né Coreïchide, nous lui donnons l'application la plus étendue et nous disons que l'individu chargé des intérêts de la nation musulmane doit appartenir à une famille qui, au moyen de son esprit de corps, domine sur ses contemporains; il pourra alors se faire obéir par d'autres familles et les réunir pour la défense de la nation. Il est vrai que son autorité ne s'étendra pas, comme celle des Coreïch, sur toutes les parties du monde. Ceux-ci avaient à soutenir une cause d'un intérêt général; en combattant pour l'islamisme, ils obtinrent l'appui patriotique de toute la race arabe, de sorte qu'ils purent subjuguer les autres nations. De nos jours encore, il faut à chaque contrée du monde, pour la gouverner, un homme ayant à sa disposition un parti puissant. Le lecteur qui aura recherché quels étaient les desseins secrets de Dieu, lorsqu'il établit le khalifat, a, sans doute, remarqué celui que nous venons de signaler[1]. Dieu institua les khalifes, qui devaient le remplacer dans le gouvernement du peuple; il les chargea de diriger ses serviteurs vers ce qui leur serait avantageux et de les éloigner de tout ce qui pourrait leur nuire. Il adressa aux khalifes l'ordre formel d'exécuter cette tâche; et certes on ne prescrit pas une tâche à celui qui n'a pas la force de l'accomplir. Rappelons ici une observation faite par l'imam Ibn el-Khatîb[2] en parlant des femmes : « Dans plusieurs

[1] Variantes : بعن , يعن , نعن. Il faut lire يَعْنُ.

[2] Abou Abd-Allah Mohammed Ibn Omar, surnommé *Ibn el-Khatîb* « fils du prédicateur, » et mieux connu sous le titre de *Fakhr ed-dîn er-Razi*, était un des plus savants docteurs de la secte chaféite. Il se distingua comme théologien, métaphysicien et philosophe, et composa un grand nombre d'ouvrages. Il naquit à Réi, l'an 544 (1150 de J. C.), et mourut à Hérat, en 606 (1210 de J. C.).

prescriptions de la loi, dit-il, Dieu place les femmes à la suite des hommes; il ne les désigne pas expressément, mais implicitement, et cela parce qu'elles n'ont pas le droit de commander et qu'elles sont placées sous l'autorité des hommes. En ce qui regarde les devoirs de la religion, le cas est différent, car là chacun est capable d'agir pour soi; aussi la loi (en prescrivant aux femmes ces devoirs) s'adresse à elles directement. » Ce qui se voit de nos jours témoigne en faveur de nos observations : personne ne gouverne un peuple ni
P. 355. une race d'hommes à moins de pouvoir les tenir courbés sous sa domination; et la loi divine se trouve rarement en contradiction avec les faits qui sont conformes à la nature.

Des opinions des Chîïtes au sujet de l'imamat.

Le mot *chiyâ* (*Chîïtes*), signifie, dans le langage ordinaire, *compagnons* ou *suivants;* mais, dans la terminologie des légistes et des théologiens dogmatiques, tant anciens que modernes, il s'emploie pour désigner les partisans d'Ali et de ses descendants. Les Chîïtes s'accordent à déclarer que la nomination d'un imam n'est pas de ces choses ordinaires que l'on abandonne à la décision du peuple; que l'imamat est la colonne de la religion et la base de l'islamisme; que le Prophète ne doit pas le négliger; qu'il n'a pas le droit de laisser le choix d'un imam à la communauté musulmane; que son devoir l'oblige à lui en assigner un; que l'imam est absolument impeccable; qu'Ali fut la personne désignée par le Prophète pour remplir les fonctions d'imam. Ils appuient ces opinions sur certains textes qu'ils ont reçus par la voie de la tradition, et auxquels ils donnent une explication conforme à leur doctrine; textes inconnus aux hommes les plus habiles dans la critique des traditions qui se rapportent au Prophète et ignorés des docteurs qui se sont transmis la connaissance parfaite de la loi.

A vrai dire, la plupart de ces indications sont controuvées, ou bien la voie de leur transmission est justement suspecte, ou bien encore elles ne se prêtent pas à la perverse interprétation que l'on veut

leur donner. Selon les Chiïtes, ces textes peuvent se ranger en deux catégories : ceux dont le sens est clair et ceux dont le sens est caché. Comme exemple des textes clairs, ils citent cette parole du Prophète : *Celui dont je suis le maître a aussi Ali pour maître.* « Ainsi, disent-ils, le droit de *maîtrise* n'appartient d'une manière absolue et générale qu'à Ali. » Voilà pourquoi Omar dit à celui-ci : « Te voilà devenu le maître de tous les musulmans, hommes et femmes. » Ils rapportent encore ce mot du Prophète : *Le meilleur juge d'entre vous c'est Ali.* « Or, disent-ils, l'imamat n'a aucune importance s'il ne donne pas le droit de juger selon les ordonnances de Dieu. Cette idée est encore exprimée par les mots, *revêtus d'autorité,* qui se trouvent dans cet ordre émané de Dieu : *Obéissez à Dieu, obéissez au Prophète et à* P. 356.
ceux d'entre vous qui sont revêtus d'autorité. (*Coran,* sour. IV, vers. 62.) Cette autorité, c'est le droit de juger et de décider. Aussi, dans la journée de la Sekîfa, lorsqu'il fut question de l'imamat, Ali en fut le seul et unique arbitre[1]. » Voici encore un de ces textes : *Quiconque s'engage à m'être fidèle, même au risque de sa vie, sera mon mandataire chargé d'exercer l'autorité après moi.* Or personne ne prit cet engagement, excepté Ali.

Comme exemple d'une indication dont le sens est caché, ils rapportent que le Prophète, ayant reçu du ciel *la sourate du désaveu*[2], pendant la fête (du pèlerinage qui se célébrait à la Mecque), avait chargé Abou Bekr d'en signifier le contenu (aux Arabes idolâtres), quand il reçut une nouvelle révélation lui prescrivant de confier ce message à un de ses proches parents[3] ou à quelque autre membre de sa famille. Par suite de cet ordre, il chargea Ali de porter la sourate (aux récalcitrants) et de leur en donner lecture. « Cela, disent-ils, indique qu'Ali avait obtenu la préférence. D'ailleurs le Pro-

[1] Selon le récit orthodoxe, Ali s'était enfermé, ce jour-là, dans la maison de Fatema, et n'assista pas à la discussion qui eut lieu dans la Sekîfa.

[2] Ou d'*excommunication, renonciation.* Par cette sourate, qui est la neuvième, Mohammed mit les Arabes idolâtres hors de loi.

[3] Pour عنكم, lisez منك.

phète, autant qu'on le sache, n'avait jamais placé Ali sous les ordres de qui que ce fût, tandis qu'Abou Bekr et Omar avaient fait partie de deux expéditions, l'une commandée par Osama Ibn Zeïd et l'autre par Amr Ibn el-Aci. » Tout cela suffit aux yeux des Chîïtes pour démontrer qu'Ali fut désigné pour être khalife, à l'exclusion de tout autre individu. De ces textes, les uns sont inconnus (aux musulmans orthodoxes) et les autres ne se prêtent pas à l'interprétation qu'on leur donne.

Quelques-uns de ces sectaires croient que chacun des textes et des indications dont il s'agit montre qu'Ali fut désigné comme imam directement et personnellement et que ses successeurs furent désignés de la même manière. Les *imamiens,* tel est le nom de cette secte[1], rejettent les *deux cheïkhs* (Abou Bekr et Omar), parce qu'ils n'avaient pas laissé le suprême commandement à Ali et qu'ils ne lui avaient pas prêté le serment de fidélité, ainsi que ces textes l'exigeaient. Ils attaquent même leur droit à l'imamat. Nous ne relèverons pas les injures que les plus exaltés du parti ont lancées contre ces khalifes; les Chîïtes ont blâmé ces invectives autant que nous le faisons.

Selon d'autres Chîïtes, ces textes désignent Ali par ses qualités distinctives et non pas d'une manière directe et personnelle; aussi (disent-ils), on peut se tromper sur l'individu quand on a mal com-
P. 357. pris son signalement. Ceux-ci sont les *Zeïdites;* ils ne rejettent pas *les deux cheïkhs* et ils ne font aucune difficulté de les reconnaître pour imams; mais Ali, selon leur avis, avait plus de droits à l'imamat qu'eux. « L'imamat du *préféré* (disent-ils) est valide, bien qu'un *préférable* existe. »

Les Chîïtes ne s'accordent pas entre eux sur les individus auxquels le droit à l'imamat[2] passa successivement à partir de la mort d'Ali. Quelques-uns enseignent que, par suite d'une déclaration spéciale (d'Ali), l'imamat s'est transmis successivement aux fils de Fatema (Hacen et Hoceïn). Plus loin nous reparlerons de cette opinion. On désigne

[1] Après وهولاء, insérez هم.

[2] Le texte porte *le khalifat*, mais, dans ce chapitre, l'auteur emploie ce terme dans le sens d'*imamat.*

ces sectaires par le nom d'*imamiens,* parce qu'ils enseignent, comme articles de foi, que l'imam doit être connu[1] et qu'il doit être régulièrement désigné (par son prédécesseur). Telle est la base de leur doctrine. Une autre de ces sectes fait passer l'imamat aux descendants de Fatema, mais à la condition que les Chîïtes choisissent parmi eux la personne qui doit exercer cette charge. Ils exigent encore que l'imam soit savant, habitué à une vie austère, généreux, brave et prêt à faire valoir ses droits les armes à la main. On appelle ces sectaires *Zeïdiens,* du nom de Zeïd, fils d'Ali, fils d'El-Hoceïn le *sibt*[2]. Zeïd, dans une discussion avec son frère Mohammed el-Baker, maintenait que l'imam était obligé de faire valoir sa cause par la force des armes. El-Baker lui objecta que, d'après ce principe, leur père Zeïn[3] el-Abedîn n'avait pas été imam, puisqu'il n'avait jamais pris les armes ni pensé à les prendre. Il lui reprocha aussi d'avoir appris de Ouacel Ibn Atâ[4] la doctrine des Motazelites. Les imamiens eurent une controverse avec Zeïd au sujet de l'imamat des *deux cheïkhs,* et, comme il le déclara valide et ne nia pas leur droit à cet office, ils répudièrent (*rafed*) son autorité et cessèrent de le compter au nombre des imams. On les nomma *rafedites* (récusants) pour cette raison.

D'autres Chîïtes font passer l'imamat d'Ali à l'un ou à l'autre de ses fils, les deux *sibts;* car ils ne sont pas d'accord sur ce point; puis ils l'attribuent à Mohammed, fils (d'Ali et) d'El-Hanefiya, frère des précédents; puis aux enfants de celui-ci. On les appelle *Keïçaniens,* du nom de Keïçan, affranchi du fils d'El-Hanefiya.

[1] Littéral. « la connaissance de l'imam; » ce qui me paraît signifier que le vrai croyant doit savoir qui est son imam. En professant cette doctrine, ils voulaient sans doute se distinguer des partisans de l'*imam caché.* (Voyez ci-après, p. 404, 405.)

[2] Le mot سبط, *sibt,* signifie « petit-fils né de la fille, » de même que le mot حفيد, *hafîd,* désigne le « petit-fils né du fils. » El-Hacen et El-Hoceïn étaient les *sibt* de Mohammed, puisqu'ils étaient fils de sa fille Fatema. Les Chîïtes paraissent avoir employé le mot *sibt* dans le sens d'*imam.*

[3] Pour زيبن, lisez زين. — Ali, fils d'El-Hoceïn, fils d'Ali, gendre de Mohammed, mourut l'an 94 de l'hégire (712-713 de J. C.).

[4] Fondateur de la secte hérétique des Motazelites. Il mourut en 131 (748-749 de J. C.).

Entre toutes ces sectes il a régné une grande diversité d'opinions; mais nous ne voulons pas en parler afin d'éviter la prolixité.

P. 358. On désigne une classe de ces sectaires par le nom de *gholat* (extravagants, outrés), parce que, au mépris de la raison et de la religion, ils enseignent la divinité de l'imam. « C'est un homme, disent-ils, doué des attributs de la divinité, » ou bien[1] : « C'est un individu dans l'humanité duquel la divinité s'est établie. » Cette croyance correspond à ce que les chrétiens enseignent au sujet de Jésus. Ali fit brûler vifs plusieurs individus qui professaient cette doctrine, et Mohammed, fils d'El-Hanefiya, ayant appris qu'El-Mokhtar, fils d'Abou-Obeïd, l'avait adoptée, le maudit publiquement et l'excommunia. Djâfer es-Sadec agit de la même manière envers d'autres individus qui proclamaient sa divinité.

Quelques membres de cette secte enseignent que la nature de l'imam est tellement parfaite, qu'elle ne se retrouve dans aucun autre individu. « Aussi, disent-ils, quand l'imam meurt, son âme passe dans le corps de son successeur, afin que celui-ci soit tout parfait. » Voilà la doctrine de la transmigration.

Parmi les *extravagants* se trouvent des gens qui disent : « L'imamat cesse de se transmettre quand il est parvenu à l'individu désigné pour être le dernier des imams. « On les nomme *ouakefîya* (qui s'arrêtent). Les uns enseignent que cet imam vit encore, mais qu'il s'est dérobé à la vue des hommes, et, pour démontrer la possibilité d'une pareille chose, ils renvoient à l'histoire d'El-Khidr[2]. On a émis une opinion semblable à l'égard d'Ali : « Il est dans les nuages, disait-on, sa voix c'est le tonnerre; son fouet produit les éclairs. » On a dit la même chose du fils d'El-Hanefiya, et l'on prétendait qu'il vivait encore et qu'il était dans l'intérieur du Ridoua, montagne située dans la province de Hidjaz; aussi Kotheïyer[3], un de leurs poëtes, a dit :

[1] Pour وان, je lis او ان avec l'édition de Boulac.

[2] Ce saint personnage était contemporain de Moïse. (Voy. *Coran*, sour. XVIII, vers. 64.) Ayant bu de la fontaine de la vie, il ne mourra qu'au jour du jugement dernier.

[3] Abou Sakhr Kotheïyer, poëte célèbre

Les imams légitimes et coreïchides sont quatre, tous égaux; Ali et ses trois fils, voilà les imams[1] dont les droits sont manifestes.

(Le premier est) imam; (le second est) imam de la foi et de la vertu; (le troisième est) l'imam dont la terre de Kerbela recèle les os.

Ensuite (vint) un imam qui ne goûtera pas la mort avant d'avoir commandé une armée précédée du drapeau[2] (impérial).

Pendant un temps il se dérobera à la vue des hommes; il est caché dans le Ridoua, et a près de lui du miel et de l'eau.

Les *imamiens outrés* et les *ithna-acheriya* (duodécimains) surtout, professent une opinion semblable. Ils prétendent que leur douzième imam, Mohammed, fils d'El-Hacen el-Askeri et surnommé par eux *El-Mehdi* (le bien-dirigé), ayant été mis aux arrêts avec sa mère, entra dans un souterrain de la maison que sa famille habitait à Hilla, et qu'il disparut tout à fait. Lors de la fin des temps, il reparaîtra afin de remplir le monde de sa justice. C'est ainsi qu'ils appliquent à leur dernier imam la (célèbre) tradition qui se lit dans l'ouvrage de Termidi[3]. Encore à présent ils attendent son arrivée, et, pour cette raison, ils le nomment *El-Monthader* (l'attendu). Tous les soirs, après la prière du *maghreb*[4], ils se rendent à l'entrée du souterrain, amenant avec eux une monture, et là, se tenant debout, ils appellent l'imam par son nom et le prient de sortir. Quand les étoiles ont perdu leur éclat, ils se retirent, pour recommencer[5] la même cérémonie le lendemain soir. Cette pratique s'est conservée jusqu'à nos jours. P. 359.

Une fraction des *ouakefïya* croit que l'imam reviendra au monde après sa mort, et, pour justifier leur opinion, ils citent ce que le Coran raconte au sujet des gens de la caverne[6], de l'homme qui passa

par son amour pour Azza, appartenait à la secte des Chiïtes. Il mourut l'an 105 (723-724 de J. C.).

[1] Ici et dans les vers suivants le poëte emploie le mot *sibt* à la place d'*imam*. (Voyez ci-devant, page 403, note 2.)

[2] Pour الولاء, lisez اللواء.

[3] Notre auteur discute l'authenticité de cette tradition dans un autre chapitre des Prolégomènes. (Pour Termidi, voyez ci-devant, page 37, note 1.)

[4] Cette prière se fait environ une demi-heure après le coucher du soleil.

[5] Pour ويرجون, lisez ويرجعون.

[6] Les Sept-Dormants. (Voyez *Coran*, sour. XVIII, vers. 8 et suiv.)

auprès d'une ville[1] et de l'Israélite assassiné, dont on frappa le corps avec les os de la vache que Dieu avait ordonné d'immoler[2]; mais des faits surnaturels, qui ont eu lieu pour montrer la toute-puissance de la divinité, ne servent pas à prouver la vérité d'une doctrine avec laquelle ils n'ont aucun rapport. Le poëte Es-Seïyid el-Himyeri[3], un de ces sectaires, composa sur ce sujet les vers suivants:

Quand les cheveux de l'homme ont commencé à grisonner et que les coiffeuses y appliquent une teinture,

La gaieté de la jeunesse disparaît et meurt. Donc, lève-toi, mon ami, et pleurons la perte de notre jeunesse.

Ce qui est passé de l'existence ne reviendra pas; personne ne peut le ressaisir jusqu'au jour du jugement,

Au jour où les hommes reviendront dans ce monde avant de rendre compte de leurs actions.

J'affirme que cela est la doctrine de la vérité; car je ne suis pas de ceux qui doutent de la résurrection.

Dieu lui-même a déclaré que certains hommes sont revenus à la vie après que leurs corps furent tombés en poussière.

P. 360. Les principaux docteurs de la secte chîïte nous ont épargné la peine de répondre à ces *extravagants;* ils repoussent leurs opinions et réfutent les preuves sur lesquelles on cherche à les appuyer.

Les *Keïçaniya* (Keïçaniens) enseignent que l'imamat s'est transmis de Mohammed Ibn el-Hanéfiya à son fils Abou Hachem; aussi les désigne-t-on[4] par le nom de *Hachemiya.* A partir de cet imam, ils ne s'accordent plus: les uns disant que l'imamat passa d'Abou Hachem à son frère Ali, puis à El-Hacen, fils de celui-ci; les autres, qu'Abou Hachem, en revenant de la Syrie, mourut dans le territoire d'Es-

[1] « Un voyageur, passant auprès d'une ville renversée de fond en comble, s'écria: « Dieu peut-il faire revivre cette ville qui « est morte? » Dieu le fit mourir et il resta ainsi pendant cent ans, puis il le ressuscita, etc. » (*Coran,* sour. II, vers. 261.)

[2] *Coran,* sour. II, vers. 68.

[3] Abou-Hachem Ismaïl, surnommé *Es-Seïyid el-Himyeri,* s'étant attaché à la secte des Keïçaniens, composa un grand nombre de poëmes remplis d'attaques contre Abou-Bekr, Omar, Othman et les principaux Compagnons de Mohammed. Il mourut l'an 171 (787-788 de J. C.).

[4] Pour وهولاء, lisez وهولاءهم.

Cherat[1] et légua l'imamat à Mohammed, fils d'Ali, fils d'Abd-Allah, fils d'Abbas. Mohammed le transmit à son fils Ibrahîm, surnommé *l'Imam,* et celui-ci le légua à son frère Abd-Allah Ibn el-Harethiya, surnommé *Es-Seffah* (le premier khalife abbacide). Es-Seffah laissa l'imamat à son frère Abd-Allah Abou Djâfer, surnommé *El-Mansour,* et les descendants de celui-ci se le transmirent, les uns aux autres, par une déclaration formelle et un engagement solennel. Tel est le système des Hachemiya, partisans de la dynastie abbacide. Parmi eux on distingue Abou Moslem, Soleïman Ibn Kethîr et Abou Selma el-Khallal. Pour mieux prouver les droits de la dynastie abbacide, quelques-uns de ces sectaires déclarent qu'elle tenait l'imamat d'El-Abbas (oncle de Mohammed); El-Abbas, disent-ils, survécut au Prophète, et l'opinion générale le regardait comme l'homme le plus digne de cet office.

D'après le système[2] des *Zeïdiya,* l'imam n'a pas le droit de désigner son successeur; ce sont les principaux chefs de la nation qui doivent élire le nouvel imam. Selon les mêmes sectaires, l'imamat passa d'Ali à son fils El-Hacen, puis à El-Hoceïn, frère d'El-Hacen, puis à Ali Zeïn el-Abedîn, fils d'El-Hoceïn, puis à Zeïd, fils d'Ali Zeïn el-Abedîn et fondateur de la secte qui porte son nom. Zeïd prit les armes à
Koufa avec l'intention de faire valoir ses droits à l'imamat, mais cette P. 361.
tentative lui coûta la vie. Son corps fut mis en croix à la Konaça[3]. Selon les Zeïdiya, son fils Yahya lui succéda. Celui-ci se rendit dans le Khoraçan et fut tué à Djouzdjan; mais, avant de mourir, il légua l'imamat à Mohammed, fils d'Abd Allah, fils de Hacen, fils d'El-Hacen, petit-fils du Prophète. Ce personnage, que l'on surnommait *En-Nefs ez-Zekiya* (l'âme pure), prit le titre d'*El-Mehdi* (le bien-dirigé) et souleva le Hidjaz. Attaqué par une armée qu'El-Mansour envoya contre lui, il perdit la bataille et la vie. Son frère Ibrahîm, à qui il avait légué l'imamat, suscita une insurrection à Basra et se fit aider

[1] Situé sur la route qui mène de Damas à Médine. La famille d'Ali, fils d'Abd-Allah Ibn Abbas, habitait cette localité.

[2] Pour مذاهبهم, lisez مذهبهم.

[3] *Konaça* signifie la voirie, le lieu où l'on jette la poussière, les ordures, etc. Il y avait à Koufa une place qui portait ce nom.

par Eïça, fils de Zeïd Ibn Ali. Attaqués par une armée qui arrivait sous la conduite d'El-Mansour, ou de ses généraux, ils succombèrent sur le champ de bataille. Comme Djâfer es-Sadec leur avait annoncé le sort qui les attendait, les Chîïtes regardèrent cette prédiction comme un de ses miracles.

Une fraction des *Zeïdiya* croit que l'imam En-Nefs ez-Zekiya eut pour successeur Mohammed, fils d'El-Cacem, fils d'Ali, fils d'Ali, fils d'Omar. Cet Omar était frère de Zeïd Ibn Ali. Mohammed, ayant pris les armes à Talecan, tomba entre les mains de ses ennemis, qui l'envoyèrent à El-Motacem. Il mourut dans la prison où ce khalife le fit enfermer.

Une autre fraction de cette secte déclara que Yahya Ibn Zeïd eut pour successeur son frère Eïça, le même qui se trouvait avec Ibrahîm Ibn Abd-Allah lors de la bataille qu'il livra aux troupes d'El-Mansour. Selon les mêmes sectaires, l'imamat resta dans la postérité d'Eïça, et ce fut à lui que le chef des Zendj faisait remonter son origine.

Selon d'autres membres de la secte des Zeïdiya, l'imamat passa de Mohammed, fils d'Abd Allah, à son frère Idrîs, le même qui se réfugia au Maghreb et qui mourut dans ce pays. Son fils, Idrîs Ibn Idrîs, qui lui succéda, fonda la ville de Fez, et laissa le royaume de
P. 362. Maghreb à ses enfants. Après la chute des Idrîcides, la secte des Zeïdiya se désorganisa.

El-Hacen, le missionnaire chîïte qui s'empara du Taberistan, appartenait à la secte des Zeïdiya. Il était frère de Mohammed Ibn Zeïd et fils de Zeïd, fils de Mohammed, fils d'Ismaïl, fils d'El-Hacen, fils de Zeïd, fils d'El-Hacen, petit-fils du Prophète. Quelque temps après, un Zeïdite nommé El-Hacen, et généralement connu par le sobriquet d'*En-Nacer el-Otrouch* (le sourd secourable), s'établit dans le Deïlem, en qualité d'imam, et convertit à l'islamisme les habitants de ce pays. Il était fils d'Ali, fils d'El-Hacen, fils d'Ali, fils d'Omar, frère de Zeïd Ibn Ali. Sa postérité régna dans le Taberistan, et ce fut avec le concours de cette famille que les Deïlemites parvinrent à fonder un empire et à faire peser leur domination sur les khalifes de Baghdad.

Les *imamiens* enseignent qu'Ali, auquel le Prophète avait légué l'imamat, le transmit de la même manière à son fils El-Hacen. Celui-ci le légua à son frère El-Hoceïn, qui le transmit à son fils Zeïn el-Abedîn. Cet héritage passa de Zeïn el-Abedîn à son fils Mohammed el-Baker, puis à Djâfer es-Sadec, fils du précédent. A partir de Djâfer, les imamiens ne s'accordent plus; les Ismaëliens, une de leurs sectes, font passer l'imamat de Djâfer à son fils Ismaïl, qu'ils surnomment El-Imam [1]. Ceux de l'autre secte enseignent que Djâfer es-Sadec laissa l'autorité à son fils Mouça 'l-Kadhem et, comme ils ne comptent que douze imams, on les désigne par le nom de *duodécimains.* Ils croient que le dernier imam se tient caché et qu'il reparaîtra lors de la fin des temps.

Les *Ismaëliens* déclarent qu'Ismaïl était imam parce que son père, Djâfer es-Sadec, l'avait désigné comme successeur. « Cette désignation, disent-ils, eut un effet réel; car, bien qu'Ismaïl mourût avant son père, le droit à l'imamat resta dans sa postérité, ainsi que cela eut lieu pour Aaron à la suite de ce qui se passa entre lui et Moïse [2]. » Ismaïl transmit l'imamat à son fils Mohammed el-Mektoum (*le caché*), le premier des *imams cachés.* « Il peut arriver, disent-ils, que l'imam n'ait aucune puissance; en ce cas, il se tient caché, mais ses missionnaires se montrent afin d'établir une preuve authentique (qui suffise P. 363.
pour faire condamner les incrédules). Quand il a de la puissance, il paraît et proclame ses droits. Mohammed el-Mektoum eut pour successeur son fils Djâfer El-Mosaddec, dont le fils, Mohammed el-Habîb, fut le dernier des imams cachés. Puis vint Obeïd-Allah el-Mehdi, dont le missionnaire, Abou Abd-Allah le Chîïte, parut chez les Ketama [3], les rallia à la cause de son maître, qu'il tira ensuite de

[1] Après les mots ساقوها الى, il faut insérer ولده اسماعيل ويعرفونه بينهم بالامام وهم الاسماعيلية وفرقة ساقوها الى. ...

[2] Moïse confia le sacerdoce à son frère Aaron. Celui-ci mourut avant Moïse, mais le sacerdoce resta dans sa postérité. Ce fait était connu de Mohammed, qui en parle dans le *Coran,* sourate xx, verset 31 ; et sourate xxv, verset 37.

[3] Voyez l'*Histoire des Berbers,* t. II, p. 506 et suiv. de la traduction, et *Histoire des Druses,* de M. de Sacy, introduction.

la prison à Sidjilmessa, et se rendit maître de Cairouan et du Maghreb. » On sait que sa postérité régna en Égypte. Ces Ismaëliens reçurent le nom de *Bateniya,* parce qu'ils croyaient à l'imam qui est *baten,* c'est-à-dire *caché.* On les désigne aussi par le nom de *Molhida* (sacriléges), à cause de leurs opinions impies. Ils ont des doctrines d'une date ancienne et des doctrines nouvelles, qu'El-Hacen Ibn Mohammed Ibn es-Sabbah prêcha publiquement, vers la fin du v[e] siècle. Il se rendit maître de plusieurs forteresses de la Syrie et de l'Irac, où son parti se maintint pendant quelque temps; mais leur pouvoir finit par se briser, leur empire succomba, et les souverains turcs de l'Égypte s'en partagèrent les débris avec les souverains tartares de l'Irac. On trouvera dans le *Milel oua'n-Nuhl*[1] de Chehrestani, un exposé des doctrines professées par Ibn es-Sabbah.

Les *duodécimains* d'une époque plus moderne se donnent quelquefois le nom d'*imamiens.* Ils enseignent que Mouça 'l-Kadhem devint imam par désignation expresse, son frère aîné Ismaïl el-Imam l'ayant choisi pour lui succéder. Ismaïl mourut du vivant de son père Djâfer. Après Mouça, l'autorité passa à son fils Ali er-Rida, celui qu'El Mamoun (le khalife abbacide) avait désigné comme son successeur. Cette nomination ne profita pas à Er-Rida, car il mourut avant El-Mamoun. Après Er-Rida, son fils, Mohammed et-Teki hérita de l'imamat, qui passa ensuite de lui à son fils Ali el-Hadi, puis à El-
P. 364. Hacen el-Askeri, fils du précédent; puis à Mohammed el-Mehdi, fils d'El-Askeri. El-Medhi est l'*imam attendu* dont nous avons déjà parlé.

Comme une grande diversité d'opinions ont cours chez les Chîïtes, nous nous sommes borné à exposer leurs doctrines les plus remarquables. Celui qui voudrait les étudier et les connaître à fond pourra consulter les traités sur les religions et les sectes, par Ibn Hazm, par

[1] Voyez le texte arabe de l'ouvrage de Chehrestani, publié par le D[r] Cureton, sous le titre de *Book of religious and philosophical sects by Al-Shahrastani,* p. ١٥٠, et la traduction allemande du même ouvrage, publiée par M. Haarbrücker à Halle, 1851, p. 225. Consultez aussi l'introduction de l'*Histoire des Druses.*

Chehrestani, et par d'autres savants. *Dieu égare celui qu'il veut et dirige celui qu'il veut.* (*Coran*, sour. XVI, vers. 95.)

Comment le khalifat (gouvernement spirituel et temporel) se convertit en royauté (gouvernement temporel).

L'esprit de corps qui anime un peuple le conduit naturellement à l'acquisition de la souveraineté; c'est là le terme de son progrès. L'établissement d'un empire, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, ne dépend pas de la volonté du peuple, mais de la force et de la disposition naturelle des choses. Les lois, les pratiques de la religion, toutes les institutions auxquelles on tâche de rallier une communauté n'ont aucune influence, à moins qu'un parti plein de zèle ne se charge de les faire prévaloir. Sans l'appui d'un parti imposant, on ne saurait poursuivre (ni punir) les contraventions. L'esprit de corps est donc indispensable dans une nation; sans lui, elle ne remplirait pas sa destinée.

On lit dans *le Sahîh :* « Dieu n'a jamais envoyé de prophète qui n'eût pas dans sa nation un parti capable de le défendre. » Le législateur a cependant désapprouvé l'esprit de corps; il a même recommandé d'y renoncer : « Dieu, a-t-il dit, vous a délivrés de la fierté[1] qui vous dominait dans les temps antérieurs à l'islamisme; il vous a ôté l'orgueil de la naissance. Vous êtes les enfants d'Adam et Adam fut formé avec de la terre. » Dieu a dit : « Le plus noble d'entre vous aux yeux de Dieu, c'est celui qui le craint le plus. » (*Coran*, sour. XLIX, vers 13.) Nous savons aussi que le législateur a désapprouvé la royauté et reproché aux souverains de se livrer aux plaisirs[2], de prodiguer leurs trésors sans but utile et de s'écarter de la voie de Dieu; mais il n'a voulu, en réalité, qu'exciter les hommes à devenir amis par la religion et à fuir les contestations et la discorde. Pour le législateur,
ce bas monde, avec tout ce qui s'y rattache, n'est qu'un moyen de P. 365.
transport vers l'autre vie; et, pour arriver au terme d'un voyage, on

[1] Pour غبّية, lisez عبّية. — [2] Pour بالخلاف, lisez بالخلاق.

doit avoir le moyen de s'y transporter. Quand il défend de commettre certaines actions, quand il en désapprouve d'autres et recommande d'y renoncer, il ne veut pas faire cesser ces actions tout à fait ni annuler les facultés du corps qui les ont produites; il veut seulement qu'on tâche, autant que possible, de les diriger dans les intérêts de la vérité, afin qu'elles tendent toujours et d'une manière uniforme à un but louable. « Celui, dit le Prophète, qui s'expatrie pour plaire à Dieu et à son Prophète, plaît à Dieu et à son Prophète; celui qui s'expatrie pour acquérir les biens de ce monde ou pour épouser une femme n'a que l'avantage d'acquérir ou d'épouser. » Bien que le législateur ait voulu nous délivrer de l'appétit irascible, il ne condamne pas cette passion d'une manière absolue : sans elle, personne ne voudrait maintenir le bon droit, ni combattre les infidèles, ni faire triompher la parole de Dieu. La colère est blâmable quand elle éclate pour un motif blâmable et pour plaire au démon; mais elle est digne de louange quand elle a pour motif le désir de soutenir la cause de Dieu et de lui plaire; aussi la colère faisait-elle partie des qualités louables qui se trouvaient réunies dans le Prophète.

Il en est de même pour l'appétit concupiscible. Le législateur n'a pas voulu l'éteindre complétement; c'est faire tort à un individu que de l'en délivrer tout à fait. Le législateur veut seulement diriger vers un but légitime tout ce que cette passion renferme d'utile, afin que l'homme devienne un serviteur qui, dans ses actes, reste toujours soumis aux ordres de la divinité.

Il en est de même de l'esprit de corps; le législateur l'a blâmé en disant : « Les liens du sang et le nombre de vos enfants ne vous serviront de rien [1]. » Par ces paroles, il entendait blâmer cet esprit de corps qui régnait avant l'islamisme et qui poussait les hommes à rechercher la vaine gloire et tout ce qui s'y rattache; il voulait que personne ne [2] se vantât de la noblesse de sa famille et ne s'en pré-
P. 366. valût pour nuire aux droits d'autrui, car de pareils traits n'échappent

[1] C'est-à-dire, au jour du jugement. — [2] Pour وان, lisez والا.

qu'à des les hommes insouciants[1] et ne servent de rien dans l'autre monde, la demeure de l'éternité. Mais, tant que l'esprit de corps s'emploie au service de la vérité et de la cause de Dieu, il doit être favorisé; si on le supprimait, on rendrait inutiles les prescriptions de la loi; car nous avons déjà dit qu'on ne peut les exécuter, à moins d'être appuyé par l'esprit de corps (d'un fort parti).

Il en est de même de la royauté; bien que le législateur en témoigne sa désapprobation, il ne veut pas condamner l'esprit de domination qui agit dans l'intérêt de la bonne cause, ni l'emploi de la force pour obliger les hommes à respecter la religion et pour contribuer à l'avantage de la communauté. Il ne blâme que la domination que l'on exerce en vue de la vaine gloire et l'emploi du peuple pour accomplir des projets ambitieux ou pour satisfaire à ses passions. Si le roi montrait d'une manière claire qu'il fait des conquêtes afin de plaire à Dieu, de porter les hommes à l'adorer et à combattre les ennemis de la foi, une telle conduite ne serait pas répréhensible. Salomon a dit : « Seigneur! donne-moi un empire qui ne conviendra à personne après moi[2]. » Il avait la conviction intime qu'en sa qualité de prophète-roi, il ne rechercherait pas la vaine gloire. Quand le khalife Omar Ibn el-Khattab se rendit en Syrie, il y trouva Moaouïa, vêtu en souverain, environné d'une suite nombreuse et à la tête d'un cortége vraiment royal. Choqué de ce spectacle, il lui dit : « Est-ce du *chosroïsme* que tu fais là ? — Émir des croyants, lui répondit Moaouïa, nous sommes sur la frontière, en face de l'ennemi, et c'est pour nous une nécessité de rivaliser avec lui en pompe guerrière. » Omar ne lui dit plus rien et ne lui fit pas de reproches.

[1] Les manuscrits et les deux éditions imprimées portent العقلاء. Le traducteur turc paraît avoir lu مجان ليس من العقلا, car il rend la phrase ainsi : بوحصلت رذيله اوضاع عقلادن معدود اوليوب, c'est-à-dire, « cette chose blâmable ne devant pas être comptée au nombre des actions des hommes intelligents ». Dans le texte d'Ibn Khaldoun, il faut donc insérer le mot ليس après مجان, ou bien remplacer العقلاء « les intelligents » par الغفلاء « les insouciants. »

[2] C'est-à-dire, que personne après moi ne sera capable de gouverner, ou bien, dont personne après moi n'aura jamais le pareil. (Voy. *Coran*, sour. XXXVIII, v. 34, et le Commentaire d'El-Beïdaoui.)

Moaouïa s'était justifié en alléguant les intérêts de la bonne cause et de la religion. Si Omar avait eu l'intention de condamner, d'une manière absolue, les usages de la royauté, il ne se serait pas contenté de cette réponse; au contraire, il aurait forcé Moaouïa à renoncer tout à fait au *chosroïsme*, qu'il avait adopté. Par ce mot, Omar voulait désigner les habitudes répréhensibles auxquelles les Perses se
P. 367. livraient dans l'exercice du pouvoir royal; ils se laissaient emporter par la vanité, entraîner dans les sentiers de l'injustice et dans l'oubli du vrai Dieu. Moaouïa, dans sa réponse, lui donnait à entendre qu'il n'agissait pas ainsi par l'esprit de vanité et de *chosroïsme*, qui prévalait chez les Perses, mais bien par le désir de mériter la faveur de Dieu.

De même qu'Omar, les Compagnons rejetèrent la royauté et tout ce qui en dépend; ils laissèrent tomber en désuétude les usages de la souveraineté dans la crainte de les trouver entachés de frivolité. Le Prophète, étant sur son lit de mort, et voulant confier à Abou Bekr les fonctions les plus importantes de la religion, lui ordonna de présider à la prière publique en qualité de son vicaire (*khalife*). Tout le monde apprit avec plaisir la nomination d'Abou Bekr au vicariat (ou khalifat), charge qui consiste à diriger toute la communauté vers l'observation de la loi. A cette époque, personne ne pensait à nommer un roi; on croyait que la royauté était un foyer de vanité, une institution spéciale aux infidèles et aux ennemis de la religion. Abou Bekr remplit ses devoirs sans s'écarter des usages de son maître; il combattit les tribus qui avaient apostasié et finit par rallier tous les Arabes à l'islamisme. Omar, à qui il transmit le khalifat, se conduisit comme lui; il fit la guerre aux autres peuples, les subjugua et autorisa les Arabes à dépouiller les vaincus et à leur enlever l'empire. Le khalifat passa ensuite à Othman, puis à Ali, chefs pour qui la royauté et ses usages n'avaient aucun attrait. Ce qui fortifia chez eux ce sentiment d'aversion, ce fut la grande habitude des privations[1] qu'im-

[1] Pour عضاضة, lisez غضاضة.

posent l'islamisme et la vie du désert. Les Arabes étaient alors le peuple le moins accoutumé aux biens du monde et à la mollesse : d'un côté, leur religion les portait à s'abstenir des plaisirs que procure l'aisance; de l'autre, ils s'étaient habitués à se tenir dans le désert et à mener une vie de gêne et de privations[1]. Il n'y eut jamais de peuple dont le dénûment surpassât celui des Arabes modérides; ils se tenaient dans le Hidjaz, pays qui ne produit ni blé ni bétail; P. 368.
ils ne pouvaient pas se rendre dans les pays fertiles et riches en céréales, parce que ces régions étaient très-éloignées de leur territoire et appartenaient, les unes aux tribus descendues de Rebîah, et les autres aux tribus yéménites. Ne pouvant pas même aspirer à jouir de l'abondance qu'offraient ces contrées, ils se voyaient réduits, très-souvent, à se nourrir de scorpions et de scarabées; ils se vantaient même de pouvoir manger de l'*eïlhiz,* mets composé de poil de chameau et de sang, pétris ensemble[2] avec une pierre et cuits au feu. Les Coreïchides étaient à peu près dans le même état[3]; leur nourriture et leurs logements étaient misérables; mais aussitôt que l'esprit de la nationalité eut rallié tous les Arabes autour de l'islamisme et que Dieu les eut illustrés à jamais en choisissant parmi eux son prophète Mohammed, ils marchèrent contre les Perses et les Grecs, afin d'occuper le pays que Dieu leur avait promis. Ils s'emparèrent des royaumes et des biens de leurs adversaires et se virent bientôt nager dans l'opulence. Plus d'une fois, après une expédition, chaque cavalier de la troupe recevait environ trente[4] mille pièces d'or (comme sa part de butin[5]); en un mot, ils gagnèrent des richesses incalculables. Malgré cela, ils demeurèrent attachés aux habitudes simples et grossières de leur ancien genre de vie. Omar rapiéçait son propre manteau avec des morceaux de cuir; Ali s'écriait[6] de temps en temps

[1] Voyez ci-devant, p. 286, note 2.
[2] Pour يموهونه, lisez يمهونه.
[3] Il faut lire وقريبا من هذا كانت حال قريش.
[4] Pour ثلثين, lisez ثلاثون.
[5] Ibn Khaldoun, qui recommande à ses lecteurs de se méfier de chiffres exagérés, aurait dû rejeter celui-ci.
[6] Le ما doit être supprimé.

« (Monnaie) jaune! (monnaie) blanche! allez séduire d'autres que moi. » Abou Mouça [1] ne mangeait pas de poules, n'en ayant jamais vu [2] chez les Arabes bédouins, où, en effet, elles sont très-rares. Les cribles leurs étaient inconnus; aussi, mangeaient-ils le blé sans le nettoyer. Ils avaient gagné cependant, à cette époque, plus de richesses qu'aucun peuple du monde.

« Sous le gouvernement d'Othman, dit Masoudi, les Compagnons gagnèrent des terres et de l'argent. Ce khalife lui-même, le jour où il fut tué, avait entre les mains de son trésorier cent cinquante mille
P. 369. dinars et un million de dirhems; les fermes qu'il possédait à Ouadi 'l-Cora, à Honeïn [3] et ailleurs, valaient deux cent mille dinars; le nombre de chameaux et de chevaux qu'il laissa après lui fut aussi très-considérable. La huitième partie de l'héritage laissé par Ez-Zobeïr [4] montait à cinquante mille dinars. Il possédait mille chevaux et mille domestiques du sexe féminin. Talha [5] retirait de ses terres, en Irac, un revenu de mille dinars par jour; celles qu'il possédait à Cherat [6] en rapportaient davantage. Abd er-Rahman Ibn Aouf [7] avait mille chevaux au piquet; il possédait, de plus, mille chameaux et dix mille moutons. Le quart de l'héritage qu'il laissa en mourant fut estimé à quatre-vingt-quatre mille (dinars). Zeïd Ibn Thabet [8] laissa de grosses masses d'or et d'argent qu'on était obligé de briser

[1] Abou-Mouça Abd-Allah, membre de la tribu yéménite d'Achâr, vint à la Mecque avant l'hégire, et embrassa l'islamisme. Il accompagna Mohammed dans plusieurs expéditions, et fut nommé par lui gouverneur d'Aden et de Zebîd, dans le Yémen. Omar lui confia le gouvernement de Koufa et de Basra. On tient de lui plus de trois cents traditions. Il mourut l'an 50 de l'hégire, ou, selon un autre renseignement, l'an 42 ou 44.

[2] Pour يعهد, lisez يعهدها.

[3] Ouadi 'l-Cora est à moitié chemin de Médine à la Syrie; Honeïn est dans le voisinage de la Mecque.

[4] Abou Abd-Allah Ez-Zobeïr Ibn El-Aouwam, un des dix musulmans auxquels Mohammed avait déclaré qu'ils étaient prédestinés à entrer dans le paradis, fut tué à la bataille du Chameau, l'an 36 de l'hégire (656 de J. C.).

[5] Abou Mohammed Talha, un des dix prédestinés, fut tué avec Zobeïr, à la bataille du Chameau.

[6] Voyez ci-devant, page 407, note 1.

[7] Abd-er-Rahman Ibn Aouf, un des Compagnons du Prophète et l'un des dix prédestinés, mourut l'an 31 (651-652 de J. C.).

[8] Zeïd Ibn Thabet, un des principaux

avec des haches. Ses terres et le reste de ses biens valaient cent mille dinars. Ez-Zobeïr se fit bâtir une maison à Basra, une autre à Misr, une autre à Koufa et une autre à Alexandrie. Talha se fit construire une maison à Koufa et une autre à Médine. Celle-ci était bâtie de briques, de plâtre et de bois de tec. Saad Ibn Abi Oueccas[1] se fit bâtir à El-Akîc[2] une maison très-vaste et très-élevée, dont le toit était couronné de pavillons. La maison qu'El-Micdad[3] se fit construire à Médine était enduite de stuc en dedans et en dehors. Yala Ibn Monya[4] laissa, en mourant, cinquante mille dinars; ses terres et ses autres biens valaient trois cent mille dirhems. » On voit par là combien les musulmans avaient ramassé d'argent. Du reste, cela ne leur était pas défendu par la religion, vu que ces richesses étaient légitimement acquises, provenant du butin pris sur l'ennemi. Ils l'employaient sans dépasser leurs moyens et sans faire des dépenses extravagantes; aussi furent-ils à l'abri de tout blâme[5]. Amasser des richesses est réprouvé par la loi, mais c'est à cause du mauvais emploi qu'on leur donne. Ce sont les dépenses excessives et sans but utile qui encourent le blâme du législateur, ainsi que nous venons de le dire. P. 370.
Mais lorsqu'on agit avec de bonnes intentions et qu'on emploie ses richesses de toutes les manières qui peuvent faire avancer la bonne cause (on n'encourt pas des reproches). Les trésors qu'on a amassés aident alors à soutenir la vraie religion et à mériter le bonheur dans l'autre vie.

Quand l'influence de la vie nomade et de la pénurie existe dans toute sa force, l'esprit de corps porte naturellement la tribu vers l'établissement d'un empire et lui inspire la passion de dominer et

Compagnons, mourut environ cinquante ans après l'hégire (vers l'an 670 de J. C.).

[1] Saad Ibn Abi Oueccas, un des dix prédestinés, mourut vers l'an 50 de l'hégire.

[2] Plusieurs localités de l'Arabie portaient ce nom. Celle dont il est question ici était à dix milles de Médine.

[3] El-Micdad Ibn el-Asoued, de la tribu de Kinda, fut un des principaux Compagnons. Il mourut l'an 33 de l'hégire.

[4] Yala Ibn Monya, un des Compagnons de Mahomet, fut tué l'an 37 de l'hégire, à la bataille de Siffîn. Dans le texte arabe, lisez مُنْية.

[5] Après بقادح, insérez فيهم.

de comprimer. Le régime impérial est alors pour le peuple une source de bien-être et de richesses. L'esprit de la domination ne se laisse pas encore exciter par les vanités du monde, et la force ne s'emploie qu'au service de la religion et de la vérité.

Lorsque l'esprit de parti eut fait éclater la guerre civile entre Ali et Moaouïa, chacun de ces princes croyait marcher dans la vraie voie et travailler de son mieux pour faire triompher la bonne cause. En se combattant, ils ne visaient pas aux biens de ce monde ni à ses vanités; ils n'agissaient pas sous l'influence de la haine, comme on serait tenté de le supposer, et comme les impies s'empressent de le déclarer. Chacun d'eux, ayant sa manière de soutenir le bon droit, contrariait nécessairement les projets de l'autre, et la guerre fut la conséquence de leur dissentiment. Celui qui eut raison fut Ali, mais Moaouïa n'était pas poussé par des vues ambitieuses : il croyait bien faire et se trompa. Tous les deux agissaient avec les meilleures intentions[1]. Comme la possession de l'empire porte naturellement vers l'autocratie, vers le gouvernement d'un seul, Moaouïa et ses amis ne purent résister à cet entraînement, auquel, du reste, l'esprit de parti donne toujours une grande force. Les Oméiades et même les personnes qui n'avaient pas suivi la fortune de ce chef, subirent cet entraînement, se rallièrent autour de Moaouïa et s'exposèrent à la mort pour le défendre. S'il avait cherché à donner une autre direction aux
P. 371. esprits et à contrarier l'opinion publique, qui souhaitait un gouvernement autocratique, il aurait semé la discorde dans la communauté. Il était pour lui beaucoup plus important de maintenir l'union dans la nation que d'adopter un arrangement qui aurait excité[2] une grande opposition.

Omar Ibn Abd el-Azîz (le huitième khalife oméiade), ayant vu El-

[1] C'est, sans doute, l'opinion des docteurs orthodoxes qu'Ibn Khaldoun nous présente ici. Il n'osait pas convenir que Moaouïa avait été un ambitieux, et que sa lutte avec Ali avait surtout pour objet de rendre au parti aristocratique de la Mecque le pouvoir que Mohammed lui avait enlevé. (Voy. ci-après, p. 439, note.)

[2] Le sens exige la suppression du mot ليس.

Cacem [1], fils de Mohammed et petit-fils d'Abou Bekr, s'écria : « Si j'avais le pouvoir, je confierais le khalifat à celui-là ! » Il l'aurait certainement fait s'il n'avait pas craint de mécontenter les Oméiades, famille qui avait toute l'autorité entre les mains. Il ne pouvait pas leur enlever le pouvoir sans mettre la division dans l'empire. Cet entraînement à préférer la souveraineté d'un seul est le résultat inévitable des tiraillements que l'esprit de parti fait naître dans un gouvernement monarchique. Lors de l'établissement d'un empire gouverné par un chef unique, ainsi que nous l'avons posé en principe, si ce chef profite de sa position pour soutenir de toutes les manières la cause de la vérité, il ne mérite aucun reproche. Salomon, ainsi que son père David, exerçait seul le haut commandement chez les Israélites; car cet empire exigeait, par sa nature, l'établissement d'un autocrate. Or tout le monde sait que ces deux monarques étaient prophètes et hommes de bien. Moaouïa légua l'autorité souveraine à Yezîd, afin d'éviter la guerre civile; il savait que les Oméiades ne consentiraient jamais à laisser sortir le pouvoir de leur famille. S'il avait choisi un autre successeur que Yezîd, il les aurait eus tous contre lui, malgré la haute opinion qu'ils avaient de son mérite. On n'a donc pas le droit de mal penser de Moaouïa. A Dieu ne plaise que l'on croie Moaouïa capable d'avoir légué le pouvoir à Yezîd, s'il avait su qu'il était un misérable, un vil débauché!

Voyez encore Merouan Ibn el-Hakem et son fils (Abd el-Melek); ils exercèrent tous les deux l'autorité souveraine sans agir comme ces princes qui recherchent les vanités du monde et qui transgressent les règles de la justice. Ils avaient, au contraire, les meilleures intentions, et firent leur possible pour les exécuter. Ce fut dans des cas de la P. 372.
dernière nécessité qu'ils se laissèrent détourner de cette voie : préoccupés des malheurs qui résulteraient d'une scission entre les musulmans, ils tâchèrent de conjurer le danger à quelque prix que ce fût. L'attention qu'ils mirent à suivre et à imiter (l'exemple des premiers khalifes), et les renseignements que les anciens musulmans nous

[1] Supprimez ابا.

ont transmis à leur égard, suffisent pour démontrer leur sincérité. Aussi (l'imam) Malek a-t-il cité un trait d'Abd el-Melek comme preuve d'un principe qu'il a consigné dans son *Mowatta.* Parmi les disciples des Compagnons, Merouan (père d'Abd el-Melek) tenait le premier rang, et son mérite est connu de tout le monde. L'autorité passa successivement aux fils[1] d'Abd el-Melek. Ces princes montrèrent un grand zèle pour la religion; deux d'entre eux régnèrent avant leur cousin Omar, fils d'Abd el-Azîz, et deux après lui. Pendant toute sa vie, Omar tâcha de régler sa conduite sur celle des Compagnons et des quatre premiers khalifes. Les successeurs de ces princes se posèrent en souverains temporels; dans tous leurs desseins et projets ils ne pensaient qu'aux biens de ce monde; ils oublièrent l'exemple de leurs aïeux, qui eurent toujours soin de se diriger dans la bonne voie et de soutenir avec dévouement la cause de la vérité; aussi le peuple blâma-t-il hautement la conduite de ces princes indignes, et finit-il par substituer les Abbacides aux Oméiades. Les premiers souverains de la nouvelle dynastie étaient des hommes de bien qui firent le meilleur emploi de la puissance impériale. Après Er-Rechîd, ses fils montèrent successivement sur le trône. Parmi eux, les uns étaient vertueux et les autres vicieux. Leurs descendants et successeurs cédèrent aux exigences du luxe et de la souveraineté; ils tournèrent le dos à la religion pour se livrer aux plaisirs et aux vanités du monde. Dieu permit alors la ruine de cette dynastie; il enleva[2] le pouvoir aux Arabes pour le donner à un peuple étranger, et Dieu *ne fait tort à personne, pas même du poids d'un atome.* (*Coran,* sour. IV, vers. 44.) Si l'on examine la conduite de ces khalifes et souverains, si l'on observe combien les uns différaient des autres dans les soins qu'ils devaient mettre à suivre la bonne voie et à repousser les vanités du monde, on conviendra que nos observations ne manquent pas de justesse. On
P. 373. trouve un trait qui a rapport à cette matière dans une anecdote que

[1] Pour ولده, lisez ولد.

[2] Les manuscrits C, D, et l'édition de Boulac portent : انتزاع; cette leçon est plus élégante, mais elle n'influe en rien sur le sens.

Masoudi rapporte en ces termes : « (Le khalife abbacide) Abou Djâfer el-Mansour avait fait venir ses oncles au palais, et la conversation tomba sur les Oméiades. « Abd el-Melek, leur dit-il, était un homme « violent, qui ne se souciait pas de ce qu'il faisait; Soleïman ne pen- « sait qu'à son ventre[1]; Omar (Ibn Abd el-Azîz) était un borgne au « milieu d'aveugles; Hicham était le seul homme de la famille. « Les Oméiades gardaient pour eux la souveraineté, que d'autres « avaient organisée; ils veillaient à la conservation de l'autorité que « Dieu leur avait accordée; ils aspiraient aux grandes choses et mé- « prisaient les petites. Leurs enfants, élevés dans le luxe, arrivèrent « au pouvoir et ne s'occupèrent qu'à satisfaire leurs passions, à jouir « des plaisirs et à transgresser la loi divine. Ils ne se doutaient pas « que Dieu prépare graduellement la chute des méchants et que sa « vengeance, habilement dirigée, les atteindrait un jour. Avec cela, « ils négligeaient la conservation du khalifat; ils ne respectaient pas « la dignité du commandement, et bientôt ils n'eurent plus la force « de gouverner; aussi Dieu les dépouilla de leur puissance, les cou- « vrit d'ignominie et fit cesser leur prospérité. » S'étant alors fait amener Abd-Allah, fils de Merouan (le dernier khalife oméiade), il lui ordonna de raconter l'entretien qu'il eut avec le roi de Nubie, lorsqu'il s'était refugié dans ce pays pour échapper aux Abbacides. « J'y « avais passé quelque temps, dit Abd-Allah, quand le roi vint me voir. « Il s'assit par terre, bien que j'eusse étendu un tapis de prix pour « lui servir de siége. « Pourquoi, lui dis-je, ne vous asseyez-vous pas « sur un objet qui m'appartient? — Je suis roi, me répondit-il, et « le devoir de tous les rois c'est de s'humilier devant la grandeur « de Dieu, puisque[2] c'est à lui qu'ils doivent leur élévation. Et vous « autres, pourquoi buvez-vous du vin, bien que votre livre sacré vous en « défende l'usage? » Je répondis : « Nos esclaves et nos serviteurs sont « assez hardis[3] pour le faire. — Pourquoi, reprit-il, avez-vous foulé « les moissons sous les pieds de vos montures, bien que votre livre

[1] *Ventrem et penem*, dit le texte arabe. — [2] Pour اذا, lisez اذ. — [3] Pour فعل, lisez اجترى على.

« vous défende de faire le mal ? — Nos esclaves et nos serviteurs
« ont fait cela par sottise. — Pourquoi portez-vous des robes de
P. 374. « soie et des ornements en or, puisque cela vous est défendu dans
« votre livre ? » A cette question je répondis : « Voyant l'autorité souveraine sur le point de nous échapper, nous appelâmes à notre secours des étrangers qui avaient embrassé l'islamisme. Ces gens-là « s'habillèrent de soie malgré notre volonté. » Le roi baissa la tête, se « mit à tracer des caractères[1] sur le sol, et murmura ces paroles : « Nos esclaves ! nos serviteurs ! des étrangers qui embrassent l'islamisme ! » Ensuite il me regarda et dit : « Ce que tu m'as répondu « n'est pas exact ; vous êtes des gens qui avez méprisé les prohibitions « de Dieu ; vous avez touché aux choses dont il vous avait défendu « l'usage ; vous avez été les tyrans de vos sujets. Dieu vous a dépouillés de votre pouvoir et vous a revêtus d'ignominie, à cause de « vos péchés, et, à votre égard, la vengeance de Dieu n'aura pas de « limites ; aussi je crains qu'elle ne retombe sur moi pendant que « tu es[2] dans mon pays. Tu sais que l'hospitalité se donne pendant « trois jours ; fais donc tes provisions et sors de mes États. » El-Mansour écouta cette histoire avec un vif intérêt et garda le silence. »

Ce que nous avons dit fait comprendre comment le khalifat se métamorphose en royauté : d'abord il existait comme khalifat, et chaque individu avait en lui-même un moniteur qui le retenait dans le devoir. Ce moniteur était la religion ; pour elle on renonçait aux richesses, et l'on sacrifiait sa fortune et sa vie pour le bien de la communauté. Voyez Othman lorsqu'il se trouva dans le *Dar*[3], et qu'El-Hacen, El-Hoceïn, Abd-Allah Ibn Omar, Ibn-Djâfer et d'autres vinrent prendre sa défense. Craignant de mettre la désunion[4] parmi les musulmans et de briser le bon accord qui donnait de l'unité à la nation, il leur défendit de tirer leurs épées, même pour lui sauver

[1] Pour نيكت, lisez ينكت.

[2] Pour انتم, lisez وانتم.

[3] Il s'agit de la maison (*dar*) où Othman fut assassiné. On appela le jour de cet événement *Yaoum ed-dar* « la journée de la maison. »

[4] Pour للفرقة, lisez الفرقة.

la vie. Voyez Ali; aussitôt qu'il fut nommé khalife, El-Moghîra lui conseilla de conserver Zobeïr, Moaouïa et Talha dans leurs commandements, jusqu'à ce qu'il se fût assuré la fidélité du peuple et qu'il eût établi le bon accord entre les musulmans. « Alors, lui dit-il, tu feras ce que tu jugeras convenable. » Ce fut là un conseil de bonne politique, mais Ali le repoussa pour ne pas agir avec duplicité, chose défendue par l'islamisme. Le lendemain, El-Moghîra vint P. 375.
le trouver et lui dit : « Hier, je t'avais donné un conseil; mais je suis revenu là-dessus; il n'était pas bon, et c'est toi qui avais raison. » Ali lui répondit : « Au contraire, tu m'avais bien conseillé, je le sais; aujourd'hui, tu veux m'en imposer. Mais l'amour de la vérité m'empêche de faire ce que tu m'avais recommandé. » Voilà comment les premiers musulmans sacrifièrent leurs intérêts mondains au bien de la religion; mais nous,

Nous déchirons notre religion pour réparer notre fortune; aussi notre religion se perd et ce que nous avons réparé ne dure pas.

On a vu que le khalifat se transforma en monarchie tout en conservant ses fonctions essentielles : le souverain s'efforçait toujours de faire observer les préceptes et les pratiques de la religion et tâchait de suivre le sentier de la vérité. Aucun changement ne s'y faisait remarquer, excepté dans l'autorité modératrice qui, exercée d'abord par la religion, venait d'être remplacée par la force d'un parti et par celle de l'épée. Tel fut l'état des choses aux temps de Moaouïa, de Merouan, d'Abd el-Melek, fils de Merouan, et des premiers khalifes abbacides. Sous le règne d'Er-Rechîd et de quelques-uns de ses fils, il en fut de même, mais ensuite la réalité du khalifat disparut et il n'en resta que le nom. Le gouvernement devint une monarchie pure, et l'esprit de la domination, porté maintenant au plus haut point, s'employait pour conquérir et pour gratifier les passions et augmenter les plaisirs du souverain : ce qui était arrivé aux descendants[1] d'Abd el-Melek, se reproduisit chez les Abbacides après les règnes d'El-Motacem et d'El-Motéwekkel. Le titre de khalife resta à leurs

[1] Supprimez le mot بنى.

successeurs tant qu'ils purent s'appuyer sur le sentiment national du peuple arabe. L'empire, pendant les deux premières phases de son existence, se confondait avec le khalifat; mais lorsqu'il eut épuisé (dans ses guerres) les populations qui formaient la nation arabe, le
P. 376. khalifat cessa d'exister. A cette époque l'autorité suprême prit la forme d'une monarchie pure. En Orient, les souverains étrangers qui étaient au service de l'empire, reconnaissaient, par un sentiment de piété, la suprématie des khalifes; mais ils les avaient privés des titres et attributions de la royauté pour se les approprier. En Occident, les rois des peuples zénatiens en firent de même : les Sanhadja usurpèrent (en Mauritanie) la puissance temporelle des Obeïdites (Fatémides); les Maghraoua et les Beni Ifren traitèrent de la même manière les khalifes Oméiades d'Espagne et les khalifes Obeïdites de Cairouan.

Ainsi nous avons démontré que le khalifat s'établit d'abord sans mélange de royauté; puis il se confond avec la monarchie, qui, plus tard, s'en dégage et s'en isole, pourvu qu'elle ait pour se soutenir un parti distinct de celui du khalifat. *Dieu règle la nuit et le jour.*

Sur le serment de foi et hommage (*béiâ*[1]).

Le mot *béiâ* signifie *prendre l'engagement d'obéir.* Celui qui engageait sa foi en faisant le *béiâ* reconnaissait, pour ainsi dire, à son *émir,* le droit de le gouverner, ainsi que tout le peuple musulman; il promettait que, sur ce point, il ne lui résisterait[2] en aucune manière, et qu'il obéirait à tous ses ordres, lui fussent-ils agréables ou non. Au moment d'engager sa foi envers l'émir, on mettait la main dans la sienne pour ratifier le contrat, ainsi que cela se pratique entre vendeurs et acheteurs. C'est pourquoi on a désigné cet acte par le terme *béiâ,* qui est le nom d'action du verbe *baâ* (vendre ou acheter). Donc la signification primitive de *béiâ,* est de *se prendre par les mains.* Telle est l'acception du mot dans le langage usuel et dans celui de la loi; c'est encore ce que l'on entend par *béiâ* dans les traditions

[1] M. de Sacy a donné le texte de ce chapitre, avec une traduction, dans sa *Chrestomathie arabe*, t. II, p. 256 et suiv. — [2] Pour ينزعه, lisez ينازعه.

où il est question du serment prêté au Prophète dans la nuit nommée *nuit de l'Acaba*, et (dans l'assemblée qui eut lieu) auprès *de l'arbre*[1]; telle en est aussi la véritable signification partout où il se présente. De là vient l'emploi du mot *béiâ* pour désigner l'inauguration des khalifes. On dit de même : *serment de béiâ* (ou d'inauguration), parce que les khalifes exigeaient que la promesse d'obéissance envers eux fût accompagnée d'un serment réunissant les formules qui peuvent P. 377.
s'employer dans une déclaration solennelle. On ne prêtait pas ordinairement ce serment à moins d'y être contraint; aussi l'imam Malek déclara, par une décision juridique, que tout serment fait à contrecœur était nul. Les officiers du gouvernement rejetèrent cette déclaration comme portant atteinte au serment de *béiâ*, et de là vinrent les mauvais traitements que ce docteur eut à subir[2].

De nos jours, le *béiâ* est une cérémonie qui consiste à saluer le souverain de la manière qui se pratiquait à la cour des Chosroès : on baise la terre devant lui, ou bien on lui baise la main ou le pied, ou le bas de la robe. Le mot *béiâ*, qui a la signification de *promettre obéissance*, est pris ici dans un sens métaphorique; en effet, l'esprit de soumission qui porte à employer une pareille forme de salut et à subir les exigences de l'étiquette royale est une conséquence immanquable et naturelle de l'habitude d'obéissance. Cette forme de *béiâ* est maintenant d'un emploi si général, que l'on est convenu de l'admettre comme valide, et l'on a supprimé l'usage de se donner la main, usage qui était autrefois la partie essentielle de l'acte d'hommage. Il y avait, en effet, dans la pratique de donner la main à tout le monde quelque chose d'avilissant pour le prince, une familiarité qui choquait la dignité du chef et la majesté du souverain. Un petit nombre de princes se conforment encore à l'ancien usage, par un sentiment d'humilité; ils agissent ainsi envers leurs principaux officiers et ceux d'entre leurs sujets qui se distinguent par leur piété. On comprend

[1] Voyez l'*Essai* de M. Caussin de Perceval, t. III, pages 2, 8 et 182.

[2] Il fut battu à coups de fouet sur le corps nu, et eut un bras disloqué. (Voy. le *Dictionnaire biographique* d'Ibn Khallikan, vol. II, p. 547 de la traduction.)

maintenant la signification réelle du mot *béiâ*. C'est une chose bien essentielle à savoir, puisqu'elle nous permet d'apprécier l'étendue de nos devoirs envers le sultan ou l'imam, et nous empêche d'agir à la légère et de faire des imprudences. Nous recommandons ces observations à l'attention des personnes qui se trouveront en relation avec des souverains[1]. *Dieu est le fort, le puissant.* (*Coran*, sour. XLII, vers. 18.)

Sur le droit de succession dans l'imamat.

L'utilité de l'imamat est si grande que nous avons fait précéder
P. 378. ce chapitre par celui qui traite de cette institution et de sa légalité. L'essentiel de l'imamat, avons-nous dit, est de veiller au bien temporel et spirituel de la communauté. L'imam est le patron et le syndic de tous les musulmans, le gardien de leurs intérêts pendant sa vie, et même après sa mort; car il leur désigne une personne qui doit diriger leurs affaires avec autant de soin qu'il en avait mis lui-même; et ils acceptent ce choix avec la même confiance qu'ils avaient toujours montrée auparavant. La loi reconnaît à l'imam le droit de se donner un successeur; elle repose sur l'accord unanime du peuple à permettre de telles nominations. Abou Bekr ayant transmis l'imamat à Omar en présence des Compagnons, ils donnèrent leur approbation à ce choix et prirent l'engagement d'obéir au nouvel imam. Plus tard, Omar confia aux six survivants des dix (prédestinés[2]) le soin de choisir un imam pour gouverner les musulmans. Chacun d'eux remit cette tâche à son collègue, et, à la fin, Abd er-Rahman Ibn Aouf s'en chargea. Voulant agir consciencieusement, il interrogea les musulmans, et, trouvant qu'ils reconnaissaient tous le mérite d'Othman et d'Ali, il prêta au premier le serment de fidélité. En donnant la préférence à Othman, il savait que ce chef était d'accord avec lui

[1] Pour افعال, lisez افعالك.

[2] Parmi les Compagnons, il y en eut dix à qui Mohammed déclara d'une manière solennelle qu'ils entreraient dans le paradis; voici leurs noms : Abou Bekr, Omar, Othman, Ali, Talha, Ez-Zobeïr, Saad Ibn Abi Oueccas, Saïd Ibn Zeïd, Abou Obeïda Ibn el-Djerrah et Abd er-Rahman Ibn Aouf.

sur le principe que l'imam devait suivre en toute chose l'exemple des *deux cheikhs* (Abou Bekr et Omar), sans avoir recours à son propre jugement. Les principaux Compagnons assistèrent d'abord à la nomination d'Othman, puis à son inauguration, sans rien improuver de ce qui se passait. Cela démontre qu'ils s'accordaient à regarder cette nomination comme valide et conforme à la loi. Or on sait que l'accord (des Compagnons) est un argument irréfragable.

Aucun soupçon ne doit atteindre l'imam qui lègue l'autorité à son père ou à son fils. Comme il avait mérité toute confiance de son vivant, pendant qu'il veillait aux intérêts de la communauté, il ne doit pas supporter le poids de la médisance après sa mort. Cette maxime suffit pour réfuter l'opinion de ceux qui disent : *Si un imam désigne pour lui succéder son fils ou son père, il est justement suspect.* On peut opposer la même maxime à ceux qui déclarent *que l'imam est justement suspect s'il lègue l'autorité à son fils; mais il ne l'est pas s'il la lègue à son père.* Dans tous ces cas, l'imam est au-dessus du soupçon, P. 379.
s'il a eu pour motif le désir de rendre service au peuple ou de prévenir la corruption des mœurs. Cela étant ainsi, tous les soupçons défavorables à l'imam doivent être repoussés d'une manière absolue. Moaouïa désigna son fils Yezîd pour lui succéder; sa conduite dans cette circonstance est justifiée, car il agissait avec le consentement du peuple, et il donnait la préférence à Yezîd dans l'intérêt de l'État. Pour y maintenir l'ordre, il fallait conserver le bon accord qui régnait dans les esprits et l'union qui subsistait entre les grands dignitaires de l'empire. Or ceux-ci étaient tous des Oméiades et ne voulaient pas d'autre imam que Yezîd. Il était d'une famille à laquelle appartenaient les chefs les plus éminents, famille qui, par son esprit de corps, menait le reste de la tribu de Coreïch et tout le peuple musulman. Pour ces motifs, il choisit Yezîd, bien qu'il en eût sous les yeux d'autres qui paraissaient plus dignes du pouvoir; il se détourna du *préférable* pour prendre le *préféré*[1], afin de ne pas jeter le trouble

[1] Voyez ci-devant, page 402.

dans les esprits et de ne pas briser le bon accord dont le maintien avait été une des grandes préoccupations du législateur.

Voilà ce qu'on doit penser de la conduite de Moaouïa; sa probité bien reconnue et sa qualité de Compagnon du Prophète ne permettent pas d'avoir un autre avis à son égard. D'ailleurs les principaux Compagnons assistèrent à la nomination de Yezîd sans proférer une parole d'improbation, ce qui montre leur bonne opinion des intentions de Moaouïa. Ils n'étaient pas cependant de ces gens qui montrent de la nonchalance[1] lorsqu'il s'agit de soutenir la cause de la vérité, et Moaouïa n'était pas homme à se laisser influencer par l'orgueil dans l'exercice de ses droits. La noblesse de leurs sentiments et leur honorable caractère les mettaient tous au-dessus d'une pareille conduite. Si Abd-Allah, fils d'Omar, évita d'assister à cette réunion, on doit attribuer son absence à la disposition religieuse qu'on lui connaissait et qui le portait à fuir toutes espèces d'affaires, soit licites, soit défendues. La nomination de Yezîd reçut l'approbation de tous les musulmans, à l'exception d' (Abd-Allah) Ibn ez-Zobeïr et d'un petit nombre d'autres.

P. 380. Après Moaouïa, d'autres khalifes pleins de droiture agirent de la même manière. Tels furent Abd el-Melek et Soleïman, les Oméiades; Es-Seffah, El-Mansour, El-Mehdi et Er-Rechîd, de la famille des Abbacides, et d'autres encore dont on connaît la probité et le zèle pour le bien des musulmans. On ne doit pas leur faire un reproche d'avoir quitté la voie tracée par les quatre premiers khalifes et d'avoir légué l'autorité à leurs fils ou à leurs frères. Ils ne se trouvaient pas dans les mêmes conditions que les anciens khalifes : au temps de ceux-ci, l'esprit de la souveraineté ne s'était pas encore montré; l'influence de la religion retenait tout le monde dans le devoir, et chacun portait un moniteur dans son cœur; aussi laissèrent-ils l'autorité à celui qui convenait le mieux pour les intérêts de la religion, et ils renvoyèrent les ambitieux au contrôle de leur propre conscience. Mais, à partir de Moaouïa, l'esprit de corps tendait vers la monar-

[1] Pour تاخذه, lisez ياخذهم.

chie, terme où sa marche doit toujours aboutir; l'influence répressive de la religion s'était affaiblie, et l'on avait besoin d'un souverain et d'un fort parti pour contenir le peuple. Si Moaouïa avait laissé l'autorité à un individu que ce parti ne favorisait pas, on aurait annulé la nomination au risque de jeter le désordre partout et de briser l'unité de la nation. On adressa cette question à Ali : « Pourquoi les musulmans ont-ils résisté à votre autorité ? Ils ont cependant obéi à Abou Bekr et à Omar. » Il répondit : « Abou Bekr et Omar commandaient à des hommes tels que moi; mais aujourd'hui je commande à des hommes tels que vous. » Par ces paroles il donnait à entendre que la religion avait perdu son influence modératrice.

Voyez ce qui arriva quand El-Mamoun désigna, comme son successeur, Ali, fils de Mouça, fils de Djafer es-Sadec, et lui donna le titre d'*Er-Rida* « l'agréé. » Tout le parti abbacide se prononça contre la nomination et reconnut pour souverain Ibrahîm Ibn el-Mehdi, oncle du khalife. Pendant les troubles et la révolte qui s'ensuivirent, les P. 381. routes furent coupées (par des brigands), et des insurrections éclatèrent de tous les côtés. Pour empêcher l'empire de succomber, El-Mamoun dut quitter le Khoraçan en toute hâte et se rendre à Baghdad afin de remettre les choses dans le même état qu'auparavant. Voilà à quoi il faut réfléchir quand on a l'intention de désigner son successeur; les générations changent de caractère selon les changements qui ont lieu dans les tribus et dans les partis politiques, et cela influe sur le choix des moyens qu'on doit employer pour maintenir la prospérité de la nation. Pour chaque fin il y a un moyen, grâce à la bonté de Dieu envers ses serviteurs. Si l'imam désigne son successeur avec l'intention de rendre le pouvoir héréditaire dans sa famille, il agit par un motif qui ne concerne pas la religion; au reste, l'autorité vient de Dieu et il l'accorde à qui il veut. En ce cas, nous devons juger la conduite du khalife aussi favorablement que possible, afin de ne pas compromettre la dignité d'une institution religieuse.

Ici se présentent plusieurs questions que nous sommes obligé

d'examiner et d'éclaircir. On nous objecte d'abord les débauches de Yezîd pendant qu'il était khalife. A cela nous répondrons : Il faut bien se garder de croire que Moaouïa eût connaissance de la perversité de son fils. Il était trop[1] honorable, trop homme de bien pour fermer les yeux sur un tel défaut. Nous savons d'ailleurs qu'il reprocha vivement à Yezîd d'aimer la musique vocale, et qu'il la lui défendit. Or l'amour de la musique est bien moins répréhensible que celui de la débauche, et les docteurs varient d'avis sur la légitimité de cet art. Lorsque Yezîd eut montré ses inclinations vicieuses, les Compagnons ne s'accordaient pas sur ce qu'ils avaient à faire. Les uns déclaraient qu'ils devaient s'insurger contre lui et le renverser du trône. El-Hoceïn, Abd-Allah Ibn ez-Zobeïr et leurs partisans respectifs agirent d'après cette opinion. Les autres désapprouvaient leur avis afin d'éviter la guerre civile et l'effusion du sang; ils sentaient, du reste, qu'une pareille tentative ne réussirait pas tant que
P. 382. Yezîd aurait pour se soutenir toute la famille des Oméiades et tous les Coreïchides qui exerçaient des commandements; ils savaient que cela suffirait pour lui assurer l'appui de toutes les tribus modérides. A une telle force rien ne pouvait résister; aussi prirent-ils le parti de se tenir tranquilles en priant Dieu de convertir Yezîd ou de les en délivrer. La grande majorité des musulmans tint la même ligne de conduite, dans la conviction qu'elle était la seule bonne. Ceux qui professaient l'une ou l'autre de ces opinions sont également exempts de blâme; leurs intentions étaient pures et ils ne désiraient que le bien, ainsi que tout le monde le sait. Que Dieu, dans sa bonté, nous aide à marcher sur leurs traces!

Le second point à examiner, c'est la déclaration par laquelle, s'il faut en croire les Chîïtes, le Prophète aurait désigné Ali comme héritier de l'imamat. Cette déclaration n'a jamais été faite; dans les traditions provenant des meilleures autorités, on ne trouve rien qui s'y rapporte. Nous lisons dans *le Sahîh*, que le Prophète avait demandé un encrier et du papier afin d'écrire ses dernières volontés,

[1] Pour عن, lisez من.

et qu'Omar s'y opposa. Cela démontre d'une manière évidente que le testament en faveur d'Ali n'a pas été fait. Nous en avons encore une preuve dans une parole d'Omar. Quand il fut frappé à mort par un assassin, on lui demanda s'il ferait un testament : « Un meilleur que moi, répondit-il, en a fait un, » il pensait à Abou Bekr, « et un meilleur que moi n'en a pas fait, » c'est-à-dire, le Prophète; « je pourrais imiter ou l'un ou l'autre. » Les Compagnons qui avaient assisté à cette déclaration convinrent que le Prophète n'avait pas fait de testament. Une autre preuve est fournie par Ali lui-même. Quand El-Abbas l'invita à entrer avec lui chez le Prophète pour lui demander auquel des deux il léguerait l'autorité, Ali refusa de l'accompagner et lui dit : « S'il ne la donne à aucun de nous, nous devrions y renoncer à jamais. » Donc Ali savait que le Prophète n'avait légué ni promis (l'imamat) à personne.

L'erreur des imamiens provient d'un principe qu'ils ont adopté comme vrai et qui ne l'est pas; ils prétendent que l'imamat est une des colonnes de la religion, tandis que, en réalité, c'est un office ins- P. 383.
titué pour l'avantage général et placé sous la surveillance du peuple. S'il était une des colonnes de la religion, le Prophète aurait eu soin d'en déléguer les fonctions à quelqu'un, de même qu'il l'avait fait pour la prière publique, dont il confia la présidence à Abou Bekr; et il aurait ordonné de publier le nom de son successeur désigné, ainsi qu'il l'avait déjà fait pour le chef de la prière. Les Compagnons reconnurent Abou Bekr pour khalife, à cause de l'analogie qui existait entre les fonctions de khalife et celles de chef de la prière. « Le Prophète, dirent-ils, l'avait choisi pour veiller à nos intérêts spirituels; pourquoi n'en voudrions-nous pas pour veiller à nos intérêts mondains? » Cela montre que le Prophète n'avait légué l'imamat à personne, et qu'on attachait à cet office et à sa transmission beaucoup moins d'importance que de nos jours.

Quant à l'esprit de corps, qui, dans les temps ordinaires, sert à unir les hommes ou à les désunir, il n'excitait pas alors une grande attention. A cette époque, la religion musulmane offrait une suite

d'événements qui dérogeaient aux lois de la nature. Tous les cœurs s'étaient empressés à la recevoir; les hommes s'étaient dévoués à la mort pour la soutenir, et cela à cause des choses extraordinaires qui se voyaient alors : les anges venaient à leur secours sur les champs de bataille, les nouvelles leur descendaient du ciel, des communications leur arrivaient de la part de Dieu, chaque fois qu'une affaire grave se présentait, et on leur en donnait lecture. A cette époque, on n'avait pas besoin d'encourager l'esprit de corps; on pouvait s'en passer, car le peuple était parfaitement soumis et obéissant; d'ailleurs les musulmans avaient, pour s'exciter, une série de miracles, de manifestations divines, de visites que leur faisaient les anges, apparitions qui les obligeaient à baisser les yeux [1], et dont la fréquence les remplissait d'étonnement. Aussi la question du khalifat, les questions de la souveraineté, de la transmission de l'imamat, de l'esprit de corps et d'autres matières semblables, restèrent absorbées dans cet océan de merveilles. Lorsque la cessation des miracles eut privé l'islamisme de l'appui qui l'avait soutenu jusqu'alors, et que la généra-
P. 384. tion témoin de ces manifestations eut disparu du monde, le sentiment d'obéissance et de soumission s'affaiblit peu à peu; l'impression produite par tant de choses extraordinaires s'effaça, et les événements rentrèrent dans leur cours ordinaire. L'esprit de corps ayant reparu, et les événements usuels ayant repris leur marche, ainsi qu'on peut le reconnaître au bien et au mal qui en résultèrent, le khalifat, la souveraineté et leur transmission devinrent pour les Chîïtes des matières d'un très-grave intérêt, ce qui n'avait pas eu lieu auparavant. Voyez l'imamat au temps du Prophète : personne n'y pensait, et le Prophète ne le légua à personne. Sous les premiers khalifes, l'importance attachée à l'imamat devint un peu plus grande, parce qu'on avait besoin d'un chef pour défendre l'empire, combattre les infidèles, empêcher les apostasies et conquérir des royaumes. A cette époque, les khalifes désignaient leurs successeurs ou n'en désignaient pas, comme bon leur semblait. Omar avait déjà exprimé son opinion

[1] Variante : وجموا منها.

là-dessus, ainsi que nous venons de le dire. Aujourd'hui on attache une extrême importance à l'imamat, parce que l'individu revêtu de cette dignité peut seul rallier tous les hommes pour la défense de l'empire et maintenir la nation dans un état prospère; aussi fait-on grand cas de l'esprit de corps, sentiment dont la vertu n'est plus maintenant un secret. Comme puissance répressive, il empêche les dissensions, oblige les hommes à se protéger mutuellement, maintient le peuple dans l'union et le bon accord et seconde les vues du législateur en accomplissant ses desseins et en exécutant ses décisions.

La troisième question se rapporte aux guerres qui eurent lieu dans le sein de l'islamisme, et auxquelles les Compagnons et leurs disciples prirent une part si active. Je réponds que la division s'était mise entre eux au sujet de quelques matières qui intéressaient la religion, et qu'elle résulta de la discussion consciencieuse de certaines preuves authentiques et de diverses indications importantes. Quand les personnes qui cherchent de bonne foi à trouver la vérité ne tombent pas d'accord, c'est la nature des preuves qui les en empêche. Si nous disions que, dans des questions dont la solution dépendait d'un examen consciencieux, l'un des partis était dans le vrai et que[1] l'autre s'était trompé, (cela ne prouverait rien, car) l'opinion générale n'indique pas le parti qui avait raison[2]. Donc nous devons admettre que la possibilité d'être dans le vrai était égale pour les deux partis; et alors on ne peut indiquer positivement le P. 385.
parti qui s'est trompé. D'ailleurs l'opinion unanime (des casuistes) est que, dans des cas pareils, on ne peut donner tort ni à l'un des partis ni à l'autre. Si nous disions que chaque parti était dans le vrai et qu'à force d'efforts ils avaient tous les deux rencontré la vérité, ce serait encore bien; car nous éviterions, de cette manière, la nécessité d'avouer qu'un des partis s'était trompé ou avait agi d'une manière coupable. En somme, ce qui mit la discorde entre les premiers musulmans, ce furent des questions qu'ils croyaient être de celles

[1] Pour وأم, lisez أم ومن. — [2] Littéral. « car sa bonne direction n'est pas constatée par l'accord unanime. »

qui touchent à la religion et dont ils espéraient consciencieusement trouver la solution. Voilà ce qu'on peut prononcer avec certitude sur le sujet qui nous occupe. Plusieurs conflits de cette nature ont eu lieu parmi les musulmans : celui d'Ali avec Moaouïa; celui du même prince avec Ez-Zobeïr, Talha et Aïcha; celui d'El-Hoceïn avec Yezîd et celui d'Ibn ez-Zobeïr avec Abd el-Melek. Parlons d'abord de l'affaire d'Ali. Lors du meurtre d'Othman, les musulmans étaient dispersés dans les grandes villes (pour les occuper et les garder), de sorte qu'un petit nombre seulement assista à l'inauguration d'Ali. Parmi ceux-ci, les uns lui prêtèrent le serment de fidélité; mais les autres prirent le parti d'attendre qu'un imam leur fût désigné par le choix unanime de tous les musulmans réunis. Dans le nombre de ceux qui s'abstinrent, on remarqua Saad Saîd Ibn Omar, Oçama Ibn Zeïd, El-Moghîra Ibn Chôba, Abd-Allah Ibn Selam, Codama Ibn[1] Madhaoun, Abou Saîd el-Khodri, Kaab Ibn Adjra, Kaab Ibn Malek, En-Nôman Ibn Bechîr, Hassan Ibn Thabet, Maslema Ibn Mokhalled, Fodhala Ibn Obeïd et plusieurs autres des principaux Compagnons. Ceux qui étaient dans les grandes villes pensaient moins à reconnaître l'autorité d'Ali qu'à venger la mort d'Othman; aussi laissèrent-ils de côté la question de l'imamat, afin de donner aux musulmans le temps de s'accorder sur le choix d'un chef. Comme Ali n'avait pas sommé ses amis de protéger Othman contre les assassins, on attribua sa conduite à l'indifférence; mais personne ne songea à l'accuser de complicité dans le meurtre[2]. Moaouïa, tout en le blâ-
P. 386. mant hautement, ne lui reprocha que de s'être tenu à l'écart. Quelque temps après, leur mésintelligence éclata : Ali soutenait que son inauguration, étant accomplie, obligeait tous les musulmans à lui obéir, même ceux qui n'y avaient pas assisté : « Elle a été faite, disait-il, du consentement unanime des musulmans qui s'étaient réunis à Médine, résidence du Prophète et demeure des Compagnons. Je pense aussi qu'avant de songer à châtier les assassins d'Othman,

[1] Pour من, lisez بن. — [2] Lisez, dans le texte arabe, فى المالاة عليه فحاش لله من ذلك.

nous devons rassembler les musulmans et rétablir la concorde; la tâche de la vengeance sera alors plus facile. » Ses adversaires lui objectèrent la nullité de son inauguration : « Elle n'a pas été consommée, disaient-ils, puisque les Compagnons chargés des grands commandements se trouvaient dispersés dans divers pays, et qu'un petit nombre seulement de ce corps avaient assisté à la cérémonie. Or l'inauguration, pour être valide, doit obtenir la sanction unanime des grands officiers de l'État. D'ailleurs personne n'est lié par l'acte d'autrui, ou par la décision d'une minorité. Les musulmans se trouvent maintenant livrés à eux-mêmes; qu'ils s'occupent d'abord à venger la mort d'Othman; ils se rallieront ensuite autour d'un imam. » Moaouïa adopta cet avis, ainsi qu'Amr Ibn el-Açi, Aïcha, mère des croyants, Ez-Zobeïr et son fils Abd-Allah, Talha et son fils Mohammed Saad Saîd, En-Nôman Ibn Bechîr, Moaouïa Ibn Hodeïdj[1] et les autres Compagnons qui s'étaient abstenus de prendre part à l'inauguration d'Ali à Médine.

Dans le IIe siècle (de l'hégire) les musulmans s'accordèrent tous à dire que cette inauguration était valide, qu'elle imposait à tous les croyants l'obligation de reconnaître l'autorité d'Ali, et que l'opinion par lui émise était juste. Ils déclarèrent que Moaouïa et ses partisans s'étaient trompés, ainsi que Talha et Ez-Zobeïr, parce que, s'il fallait en croire l'histoire, ils s'étaient révoltés contre Ali après lui avoir juré fidélité. Au reste, ils n'incriminaient les intentions d'aucun des partis; reconnaissant ainsi que, des deux côtés, on avait agi d'après sa conscience et avec la pensée de bien faire. On
voit que l'opinion universellement reçue dans le IIe siècle s'accorde P. 387.
avec l'une de celles que les musulmans du Ier siècle avaient adoptées. Ali lui-même disait à ceux qui l'interrogeaient au sujet des musulmans qui perdirent la vie aux batailles du Chameau et de Siffîn : « Par celui qui est le maître de mon âme! ceux qui y sont morts ayant le cœur pur, Dieu les fera entrer dans le paradis. » Il

[1] Pour جديج, lisez حُدَيْج.

désigna ainsi les gens des deux partis. Cette anecdote est rapportée par Taberi et par d'autres historiens. Il n'est donc pas permis de soupçonner la pureté de leurs intentions, ni d'attaquer leur réputation. Nous devons les juger d'après leurs actes et leurs paroles, authentiquement constatés, et qui ont servi à démontrer, aux yeux des sonnites[1], leur parfaite intégrité. Quant à ce que les Motazelites disent au sujet de ceux qui combattirent contre Ali, les amis de la vérité n'y font pas la moindre attention. Celui qui aura examiné les choses avec impartialité sera porté à disculper toutes les personnes qui prirent part aux dissensions causées par la mort d'Othman; il excusera la conduite des Compagnons qui se révoltèrent plus tard, et il avouera que ce fut là un malheur par lequel Dieu voulut éprouver les musulmans. Pendant ces dissensions, il dispersa leurs ennemis et livra aux vrais croyants les terres et les maisons des vaincus. Les musulmans s'étaient établis sur les frontières des pays conquis, et occupaient Basra, Koufa, Es-Cham (Damas) et Misr (le vieux Caire). La plupart des Arabes qui[2] formaient les garnisons de ces villes étaient des gens grossiers[3] qui appréciaient peu l'honneur d'avoir servi sous les ordres du Prophète. L'exemple de ses manières et de sa politesse était perdu pour eux; ils n'avaient pas essayé de façonner leur caractère sur le sien; d'ailleurs ils s'étaient distingués, avant la promulgation de l'islamisme, par la rudesse de leurs mœurs, leur esprit de parti, leur orgueil de famille, et leur éloignement pour les habitudes de calme et de dignité qu'impose la religion. Quand l'empire musulman eut acquis la prédominance, ces hommes se trouvaient placés sous les ordres des *Mohadjers* et des *Ansars*[4], premiers néophytes fournis à l'islamisme par les tribus de Coreïch, de

[1] Ou les gens de la *sonna*. Il s'agit probablement de ceux qui compilèrent les recueils de traditions relatives à Mohammed. Plusieurs de ces traditions ont eu pour garants les Compagnons qui s'étaient montrés hostiles à Ali.

[2] Pour قد نزلوا, lisez الذين نزلوا.

[3] Pour حفاة, lisez جفاة.

[4] On désigne par le mot *Mohadjer*, ou *émigré*, ceux d'entre les premiers musulmans qui s'étaient réfugiés à Médine. Les *Ansars* ou *aides* étaient ceux des Médinois qui avaient pris l'engagement de soutenir Mohammed.

Kinana, de Thakîf et d'Hodeïl, par les pays du Hidjaz et par la ville de Yathrib (Médine). Ils supportaient avec impatience la subordina- P. 388. tion où on les tenait, parce qu'ils se figuraient que leur force numérique, la noblesse de leur origine et leurs conflits avec les Perses et les Grecs les rendaient dignes du premier rang. Ces Arabes appartenaient aux tribus de Bekr Ibn Ouaïl et d'Abd el-Caïs, fractions des Rebîâh, de Kinda et d'El-Azd, tribus yéménites, de Temîm et de Caïs, tribus modérides. Ils allèrent jusqu'à déprécier les Coreïchides, à leur témoigner du mépris, à montrer du relâchement dans l'obéissance qu'ils leur devaient, et à donner pour prétexte de leur insubordination la manière injuste dont les membres de cette tribu les traitaient. Ils dirigèrent ensuite contre eux des attaques plus vives, disant qu'ils étaient trop mous pour prendre part aux expéditions, et qu'ils s'écartaient des principes de l'équité dans le partage du butin. Ces perfides insinuations se répandirent jusque dans la ville de Médine, et l'on sait quel était alors le caractère des Médinois. Ils trouvèrent ces plaintes si graves qu'ils les firent parvenir à Othman, et ce khalife chargea Ibn Omar, Mohammed Ibn Maslema, Oçama Ibn Zeïd, et d'autres officiers, de se rendre dans les grandes villes et de lui faire connaître[1] le résultat de leurs investigations. Ces agents ne trouvèrent rien à reprocher aux émirs et ils en informèrent Othman; mais rien n'arrêta les criailleries des musulmans établis dans les villes : les imputations calomnieuses ne faisaient qu'augmenter; les bruits les plus fâcheux se répandaient toujours. On accusa El-Ouélîd Ibn Ocba, gouverneur de Koufa, d'avoir bu du vin; plusieurs musulmans portèrent témoignage contre lui, et Othman le priva de son commandement après lui avoir infligé la peine correctionnelle établie par la loi. Ensuite arrivèrent à Médine plusieurs députations envoyées par les (musulmans établis dans les) grandes villes et chargées de demander la destitution de leurs gouverneurs. Sur les représentations d'Ali, d'Aïcha, d'Ez-Zobeïr et de Talha, à qui ces agents portèrent leurs plaintes, Othman révoqua plusieurs gouverneurs.

[1] Après يكشف, insérez له.

Cela ne suffit pas pour fermer la bouche aux mécontents; ils arrêtèrent même Saîd Ibn el-Aci, qui revenait de Médine pour reprendre son commandement à Koufa, et l'obligèrent à rebrousser chemin. Quelque temps après, la mésintelligence se mit[1] entre Othman et
P. 389. les Compagnons qui se trouvaient auprès de lui à Médine. Ils le blâmèrent d'abord, parce qu'il ne voulut destituer ses officiers qu'en vertu d'une déclaration légale qui constaterait leur improbité[2]; ensuite ils allèrent jusqu'à censurer sa conduite dans plusieurs autres circonstances. Othman était cependant un de ces hommes qui agissent toujours avec les meilleures intentions, et nous devons en dire autant de ses adversaires. Quelque temps après, une bande d'individus, sortis de la lie du peuple, se rendit à Médine, sous le prétexte de demander justice à Othman, mais avec l'intention secrète de l'assassiner. Les uns venaient de Basra, les autres de Koufa et de Misr. Ali, Aïcha, Ez-Zobeïr, Talha et d'autres appuyèrent les réclamations de cette foule, dans l'espoir de ramener le khalife à leur avis et de tranquilliser les esprits. Sur leur demande, il destitua le gouverneur de l'Égypte. Ceux qui étaient venus se plaindre à lui quittèrent alors la ville; mais à peine s'en furent-ils éloignés qu'ils revinrent sur leurs pas. Ils venaient, disaient-ils, d'intercepter un courrier et de trouver sur lui une lettre adressée au gouverneur de l'Égypte et renfermant l'ordre de les faire mourir tous. Cette lettre était supposée. Othman ayant fait serment qu'elle n'était pas de lui, ils lui ordonnèrent de leur livrer son secrétaire Merouan. Celui-ci jura qu'il n'avait pas écrit la lettre, et Othman déclara que la justice n'avait plus rien à y voir. Alors, ils assiégèrent le khalife dans sa maison, y pénétrèrent pendant que ses amis ne faisaient pas bonne garde et lui ôtèrent la vie. De cette manière la porte s'ouvrit à la guerre civile. Tous les personnages engagés dans ces affaires étaient excusables, parce qu'ils avaient l'esprit préoccupé du maintien de la religion et de tout ce

[1] Les éditions imprimées et les manuscrits portent انتقل ; peut-être l'auteur a-t-il voulu écrire استقل.

[2] Le mot جرحة paraît être l'équivalent de تجريح, *tedjrîh.* (Voy. ci-devant, p. 72.)

qui s'y rattache. Venus à résipiscence, ils se conduisirent en gens de bien. Au reste Dieu connaît leurs actes et leurs sentiments; quant à nous, nous n'en devons penser que du bien, parce que les circonstances de leur vie et les renseignements les plus authentiques témoignent fortement en leur faveur[1].

Passons à El-Hoceïn. Lorsque l'immoralité de Yezîd fut devenue évidente pour tous ses contemporains, les partisans de la famille du Prophète invitèrent El-Hoceïn à venir les trouver à Koufa, lui promettant de l'aider à soutenir ses droits. El-Hoceïn pensa que l'immoralité de Yezîd imposait aux musulmans le devoir de s'insurger contre lui, surtout s'ils se sentaient assez forts pour soutenir la lutte. Il P. 390.
croyait que ses droits et les forces dont il disposait lui suffiraient pour réussir. Quant à ses droits, il en avait plus qu'il n'en fallait; mais, quant à ses forces, il se trompa. Que Dieu lui fasse miséricorde! L'esprit de corps qui animait toute la race de Moder existait surtout dans la grande famille coreïchide d'Abd Menaf et se trouvait concentré dans la branche des Oméiades. Tous les Coreïchides reconnaissaient leur autorité, et les autres tribus n'étaient pas disposées à leur résister. Au commencement de l'islamisme, on oublia l'influence de cet esprit, tant on était frappé des merveilles qui se

[1] Dans ce paragraphe et dans celui qui suit, l'auteur essaye, par de très-mauvaises raisons, de disculper les assassins d'Othman et ceux d'entre les Compagnons qui avaient refusé leur concours à Ali, leur khalife légitime, et à son fils El-Hoceïn. Dans cette tentative, il n'a fait que suivre l'exemple des docteurs musulmans des quatre rites orthodoxes, qui se virent obligés de justifier, par tous les moyens, la conduite scandaleuse des Compagnons pendant ces guerres civiles. En effet, s'ils avaient refusé de les reconnaître pour bons musulmans et hommes de bien, ils se seraient vus dans la nécessité de rejeter les traditions que ces personnages leur avaient transmises. Or la plupart des maximes du droit musulman ont pour base le texte du Coran et les renseignements fournis par les traditions. En rejetant les traditions provenant des Compagnons ennemis de la famille du Prophète, ils auraient été forcés de supprimer un très-grand nombre des articles dont se compose le code de l'islamisme orthodoxe. Les docteurs chîites ne se laissèrent pas arrêter par cette considération : ils repoussèrent toutes les traditions fournies par ces Compagnons, et les remplacèrent par d'autres qu'ils avaient reçues, soit des Compagnons partisans d'Ali, soit de l'un ou de l'autre des douze imams.

passaient, des révélations qui arrivaient du ciel et de la présence des anges, qui venaient, à plusieurs reprises, au secours des musulmans.

On ne faisait alors aucune attention aux choses ordinaires; l'esprit de tribu, si fort dans les temps de l'idolâtrie, avait disparu avec toutes les passions qu'il suscitait; on n'y pensait même pas et l'on ne conservait que le sentiment naturel qui porte à se défendre et à repousser ses ennemis, à maintenir la foi et à combattre les infidèles. A cette époque, l'influence de la religion prédominait sur les événements et les détournait de leur marche ordinaire. Mais, aussitôt que le prophétisme eut cessé de se manifester et que le souvenir de tant de miracles se fut affaibli, les choses du monde commencèrent à reprendre leur train ordinaire, et l'esprit de corps reparut tel qu'il avait été, et se montra dans les mêmes tribus qu'autrefois. Toutes les branches de la grande tribu de Moder accordaient plus d'obéissance aux Oméiades qu'à aucune autre famille; car elles en avaient reconnu la puissance dans les temps antérieurs.

On voit par là qu'El-Hoceïn se trompa; mais, comme c'était sur une question étrangère à la religion, son erreur ne peut pas lui porter préjudice (dans l'autre monde). Sur la question légale, l'opinion qu'il avait exprimée montre qu'il était dans le vrai : « Pour agir, disait-il, on doit avoir les moyens suffisants. » Lorsqu'il eut formé la résolution de se rendre à Koufa, Ibn Abbas, Ibn ez-Zobeïr, Ibn Omar, Ibn el-Hanefiya, son propre frère, et autres personnes, lui firent des remontrances, sachant bien qu'il allait commettre une grande faute; mais il ne se laissa pas détourner de son projet, telle étant la volonté de Dieu. Ceux des Compagnons et de leurs disciples qui se trouvaient alors dans le Hidjaz, ou qui avaient accompagné
P. 391. Yezîd en Syrie et en Irac, étaient d'avis qu'on ne devait pas s'insurger contre ce prince, malgré le scandale de ses débauches. Craignant les désordres qui pourraient en résulter et voulant empêcher l'effusion du sang, ils s'abstinrent de prêter le serment de fidélité à El-Hoceïn. Ils n'exprimèrent toutefois, à son égard, ni désapprobation, ni

blâme, sachant qu'il agissait en conscience et qu'il était l'exemple de tous ceux qui cherchaient à bien faire.

Qu'on ne se laisse pas égarer au point de blâmer les Compagnons qui s'étaient opposés aux projets d'El-Hoceïn et qui s'étaient abstenus de lui prêter leur appui. Ils formaient la majorité du corps des Compagnons; ils se trouvaient avec Yezîd et croyaient que la révolte contre son autorité n'était pas permise. El-Hoceïn lui-même (avait reconnu la pureté de leurs motifs); au combat de Kerbela, il les invita à donner leur témoignage en faveur de son caractère et de ses droits. « Demandez, dit-il, à Djaber Ibn Abd-Allah, demandez à Abou Saïd el-Khodri[1], à Anès Ibn Malek, à Sehel Ibn Saad, à Zeïd Ibn Arcam et aux autres. » Il ne les blâma pas de lui avoir refusé leur appui et ne fit aucune allusion à leur conduite, parce qu'il savait qu'ils agissaient d'après leur conscience ainsi qu'il le faisait lui-même.

On ne doit pas justifier la mort d'El-Hoceïn en disant que les meurtriers agissaient d'après leur conscience et croyaient bien faire, de même qu'El-Hoceïn croyait bien faire, et que ce cas a une analogie parfaite avec celui du magistrat chaféite et du magistrat malékite, qui punissent le hanéfite d'avoir bu du *nebîd*[2]. Il n'en est pas ainsi : une partie des Compagnons ne regarda pas comme un devoir de combattre El-Hoceïn, tout en ayant la sincère conviction de bien faire en refusant de seconder ses projets. C'est sur Yezîd et ses complices seuls que doit retomber le blâme de l'avoir combattu. Si, malgré l'immoralité de Yezîd, ces Compagnons ont déclaré que la révolte contre son autorité n'était pas permise, on ne doit pas dire qu'ils regardaient tous ses actes comme justes et valides. Les actes d'un homme vicieux ne sont pas justes à moins d'être conformes à la loi, et, d'après l'opinion de ces Compagnons[3], on ne devait pas com-

[1] Insérez الخدري dans le texte arabe.

[2] L'usage du *nebîd* (voyez ci-devant, page 35) est permis par les docteurs du rite hanéfite, et défendu par les docteurs chaféites et malékites. Qu'un hanéfite boive du *nebîd* et qu'un magistrat chaféite ou malékite lui inflige une punition corporelle, aucune des parties n'aura tort.

[3] Après البغاة, insérez عندهم.

battre les impies à moins d'avoir avec soi un imam juste; or, dans le cas qui nous occupe, cette condition manquait; donc El-Hoceïn
P. 392. n'avait pas le droit de combattre Yezîd, ni Yezîd de combattre El-Hoceïn[1]. Nous pouvons même dire que la conduite de Yezîd, dans cette affaire, le confirma dans sa perversité, tandis qu'El-Hoceïn y trouva le martyre et une juste récompense dans le ciel. El-Hoceïn était dans le vrai et agissait selon sa conscience; il en fut de même des Compagnons qui se trouvaient avec Yezîd.

A ce sujet, le cadi malékite Abou Bekr Ibn el-Arebi[2] a prononcé un jugement erroné dans son livre intitulé : *El-Caouasem oua 'l-Aouasem*[3]; il nous fait entendre qu'El-Hoceïn fut tué en vertu de la loi promulguée par son aïeul (Mohammed). Pour tomber dans une telle erreur, il fallait perdre de vue ce principe que, même pour combattre ceux qui professent des opinions (hétérodoxes), le concours d'un imam juste est une condition essentielle.

Occupons-nous maintenant d'Ibn ez-Zobeïr. De même qu'El-Hoceïn, il croyait que l'insurrection (contre un imam) était un devoir; mais il se trompa encore plus que lui à l'égard des forces dont il pouvait disposer. Les Beni Aced[4] (sa famille) ne furent jamais assez forts pour résister aux Oméiades, ni avant, ni après l'in-

[1] Le raisonnement des casuistes repose sur ce point, qu'El-Hoceïn n'était pas imam, et que Yezîd n'était pas un imam *juste*.

[2] Abou Bekr Mohammed Ibn el-Arebi, un des plus savants docteurs de l'Espagne musulmane, naquit à Séville l'an 468 (1076 de J. C.); il mourut l'an 543 (1148 de J. C.), pendant qu'il se rendait de Maroc à Fez. Sa vie est racontée par Ibn Khallikan, *Biograph. Dictionary*, vol. III, p. 13, et par El-Maccari, dans ses *Analectes*, t. I, p. ٣٧٧ et suivantes. Il mourut à Maghîla, village situé dans le voisinage de Fez. (*Analectes*, t. I, p. ٣٧٩, l. 1, où je crois devoir corriger le texte imprimé et lire بمقيلة بقربة à la place de بمغيلة بمقربة من من.) Maghîla est sur la route qui mène de Fez à Sofrouï, village situé à environ 30 kilomètres au sud-est de cette capitale.

[3] Cet ouvrage n'est pas indiqué dans le dictionnaire bibliographique de Haddji Khalifa. Selon El-Maccari, t. II, p. ١٣٢, les *Caouasem* traitaient de la théologie dogmatique et des fondements de la jurisprudence. Le titre est peu intelligible; il paraît signifier *moyens d'attaque et de défense.*

[4] Les Beni Aced, famille à laquelle appartenait Ibn ez-Zobeïr, formaient une branche de la grande famille des Coreïch. Leur ancêtre, Aced, était fils d'Abd el-Ozza, fils de Cossaï, quatrième aïeul de Mohammed.

troduction de l'islamisme, et l'on ne peut pas donner tort à son adversaire, bien qu'on donne tort à Moaouïa, l'adversaire d'Ali. En effet, l'opinion générale est positivement en faveur d'Ali; mais nous ne trouvons pas (qu'elle ait blâmé l'adversaire d'Ibn ez-Zobeïr). L'immoralité de Yezîd suffit pour prouver qu'il avait tort[1]; tandis qu'Abd el-Melek, à qui Ibn ez-Zobeïr fit la guerre, était l'homme du monde le plus intègre. Qu'il nous suffise de dire à ce sujet que l'imam Malek cite, à l'appui de ses doctrines, certains traits d'Abd el-Melek. La conduite d'Ibn Abbas et d'Ibn Omar témoigne encore en faveur de ce prince; ils vinrent lui prêter le serment de fidélité, après avoir abandonné Ibn ez-Zobeïr, qui se tenait dans le Hidjaz. D'ailleurs, la majeure partie des Compagnons pensaient que l'inauguration d'Ibn ez-Zobeïr n'était pas valide, puisque les grands officiers de l'État n'y avaient pas assisté, tandis qu'ils avaient pris part à l'inauguration de Merouan[2]. Disons d'eux tous, qu'ils agirent selon leur conscience, et, sans donner tort à l'un ou à l'autre parti, déclarons qu'à en juger d'après les apparences, ils croyaient tous soutenir le bon droit. Ceci posé, nous ajouterons que les principes et les règles de la loi justifient la mort d'Ibn ez-Zobeïr, et que, malgré cela, quand nous P. 393.
examinons les motifs de sa conduite et que nous voyons son zèle pour la vérité, nous devons le regarder comme un martyr qui aura sa récompense. Voilà comment il faut envisager les actes des Compagnons et de leurs disciples, les hommes les plus vertueux de la nation. Si leur bonne réputation était exposée aux traits du dénigrement[3], qui pourrait conserver la sienne? Au reste, le Prophète a dit : « Les hommes les plus vertueux sont ceux de la génération actuelle, puis ceux[4] de la génération suivante[5]; alors la fausseté se

[1] Pour خطاوه, lisez خطاه, à l'accusatif.

[2] Le fils et successeur d'Abd el-Melek.

[3] Pour القدح, lisez للقدح.

[4] Pour الذى, lisez الذين.

[5] Les mots مرتين او ثلاثا forment une glose et signifient *répété deux ou trois fois;* ils s'appliquent à l'expression *puis ceux de la génération suivante,* que Mohammed est censé avoir répetée soit deux, soit trois fois. Elle est répétée deux fois dans la tradition telle que d'Ohsson l'a donnée. (Voy. *Tableau gén. de l'Emp. othom.* t. I, p. 6, note.

répandra partout. » Donc il attribua la vertu, c'est-à-dire l'intégrité, à la première génération et à la suivante; aussi nous ne devons pas nous habituer à mal penser ou à mal parler des Compagnons, ni admettre dans nos cœurs le moindre doute au sujet de leur conduite. Cherchons, autant que possible, à trouver pour toutes leurs actions une interprétation favorable; tâchons de toutes les manières et par toutes les voies[1] de démontrer la rectitude de leurs intentions; personne ne le mérite plus qu'eux. Quand ils se furent mis en désaccord, ils avaient de justes motifs pour s'excuser; s'ils tuaient, ou s'ils se faisaient tuer, ce fut pour la cause de Dieu et de la vérité. Croyons que la miséricorde divine a voulu offrir l'exemple de leurs dissensions aux générations suivantes, afin que chaque individu puisse choisir parmi eux un modèle de conduite, un directeur et un guide[2]. Quand on comprend cela, on reconnaît avec quelle sagesse Dieu gouverne toutes ses créatures.

Sur les offices et les charges religieuses qui dépendent du khalifat.

On sait que le khalifat est, en réalité, une lieutenance; le khalife remplace le législateur en ce qui regarde le maintien de la religion et le gouvernement du monde. Le législateur, étant chargé de faire respecter les obligations imposées par la loi et de porter les hommes à s'y soumettre, exerce nécessairement l'autorité spirituelle; obligé de veiller au bien de la société, il exerce également l'autorité tempo-
P. 394. relle. Nous avons déjà fait observer que les hommes sont entraînés forcément à se réunir en société, et qu'ils ont nécessairement besoin de quelqu'un qui s'occupe de leur bien-être et les empêche de dépérir faute de soins. La puissance souveraine, avons-nous dit, suffit, à elle seule, pour assurer au peuple les avantages de la civilisation; mais elle agit avec plus d'effet lorsqu'elle s'appuie sur les principes de la loi divine. La cause en est qu'un législateur (inspiré) sait mieux qu'un souverain (temporel) ce qui contribue au bonheur des hommes. Dans

[1] Pour وطرفه, lisez وطرقه. — [2] Ceci est la traduction littérale du texte arabe.

les États musulmans, la souveraineté temporelle est subordonnée au khalifat; dans les autres, elle est indépendante; mais partout elle a créé, pour les besoins de son service, des charges et des emplois qu'elle distribue à ses protégés et aux grands personnages de l'empire. Chaque fonctionnaire remplit les devoirs de la charge que son souverain lui a confiée, de sorte que celui-ci a les moyens d'assurer son autorité et d'administrer ses États.

Le khalifat, auquel la souveraineté temporelle est subordonnée sous le point de vue que nous avons indiqué, exerce son influence spirituelle au moyen d'offices et d'emplois qui lui sont tout à fait spéciaux et qu'on ne trouve pas en dehors de l'islamisme. Nous allons parler de ces charges; puis nous traiterons de celles qui existent dans les gouvernements temporels.

Les charges fondées sur la religion et la loi, et subordonnées au *grand imamat*, c'est-à-dire au khalifat, sont celles de président de la prière, de cadi (juge), de mufti (légiste consultant), de directeur de la guerre contre les infidèles et de chef de la police armée. Le khalifat est donc la mère, pour ainsi dire, de toutes ces charges, le tronc d'où sortent ces branches et auquel elles se rattachent. Il jouit de cette supériorité parce que celui qui le remplit étend sa surveillance sur toute la nation, dirige sans contrôle les affaires spirituelles et temporelles, et fait exécuter partout les prescriptions de la loi.

L'imamat (présidence) *de la prière.* La place d'imam de la prière est la plus élevée de toutes celles que nous venons de nommer; par P. 395.
sa nature particulière, elle est au-dessus de la souveraineté[1], qui, de même qu'elle, est subordonnée au khalifat. Nous en avons la preuve dans la déclaration des Compagnons, lorsque le Prophète eut chargé Abou Bekr de le remplacer comme président de la prière. Cette nomination leur semblait prouver qu'il l'avait désigné aussi comme son remplaçant dans l'administration politique. « Le Prophète, dirent-ils, l'avait choisi pour veiller à nos intérêts religieux; pourquoi ne le voudrions-nous pas pour veiller à nos intérêts temporels? »

[1] Le pouvoir temporel.

Or, si la présidence de la prière n'était pas supérieure à la direction des affaires politiques, ils auraient raisonné à faux.

Ce principe établi, nous dirons que les mosquées des grandes villes sont de deux espèces. Celles de la première sont grandes, peuvent contenir une foule de monde et sont disposées pour la célébration de la prière publique; celles de la seconde sont petites, servant à l'usage de certaines gens[1] ou attachées à certains établissements. On n'y célèbre pas la prière publique.

L'administration des grandes mosquées appartient au khalife; mais il peut la déléguer au sultan, au vizir ou au cadi. Il y installe un imam pour présider aux cinq prières (journalières), à celle du vendredi, à celles des deux grandes fêtes[2], à celles qui se font à l'occasion des éclipses ou en vue d'obtenir la pluie. Pour remplir ces fonctions, on préfère l'homme qui en est le plus digne, celui dont le mérite est généralement reconnu; par cette précaution, on ôte à ses ouailles la volonté de dérober la moindre de leurs actions à la surveillance qu'il doit exercer dans l'intérêt général. Ceux qui regardent la prière du vendredi comme d'institution divine en disent autant de la charge d'imam.

Quant aux mosquées qui sont à l'usage de certaines gens ou qui dépendent de certains établissements, c'est aux habitants du voisinage à les surveiller; ni le khalife ni le sultan ne sont obligés à le faire. Pour connaître les lois qui concernent l'imamat des mosquées, les conditions qui doivent régler le choix d'un imam et l'autorité dont il tient ses pouvoirs, on peut consulter les traités de jurisprudence. On trouve ces matières exposées en détail dans les *Principes d'administration temporelle* (*El-Ahkam es-Soltaniya*) d'El-Maouerdi[3], et dans d'autres ou-
P. 396. vrages; il est donc inutile de nous y arrêter plus longtemps.

[1] C'est-à-dire, des communautés et des confréries. Les grandes mosquées (*djamê*) sont, pour ainsi dire, les églises cathédrales; les petites mosquées (*mesdjid*) sont de simples chapelles.

[2] La fête de la rupture du jeûne, qui a lieu à l'expiration du mois de ramadan, et la fête des sacrifices, qui se célèbre le 10 du mois de dou'l-hiddja, soixante et dix jours plus tard.

[3] Abou 'l-Hacen Ali el-Maouerdi, légiste du rite chaféite et auteur de plusieurs ou-

Les premiers khalifes se réservaient la présidence de la prière et ne la confiaient jamais à d'autres. Voyez à ce sujet ceux qui furent assassinés dans la mosquée au moment où l'on faisait l'appel à la prière; voyez comment ils s'étaient tenus prêts à s'y rendre aux heures canoniques. Cela montre qu'ils y présidaient en personne et ne s'y faisaient jamais remplacer. Les khalifes de la dynastie oméiade suivirent leur exemple, voulant garder pour eux-mêmes un office dont ils appréciaient hautement l'importance. On raconte qu'Abd el-Melek (le khalife oméiade) dit à son chambellan : « Je vous confie la garde de ma porte; n'y laissez entrer personne (sans ma permission), à l'exception toutefois de trois individus : le maître d'hôtel, car un dîner retardé n'est jamais bon; le *moueddîn,* qui vient annoncer l'heure de la prière, car il nous appelle à Dieu; le courrier qui apporte des dépêches, car, en le faisant attendre, nous risquerions de perdre une de nos provinces. » Lorsque l'esprit de la royauté se fut introduit dans le khalifat avec sa suite ordinaire, l'humeur hautaine et l'orgueil qui empêchent le souverain de reconnaître les autres hommes pour ses égaux, soit devant Dieu, soit devant le monde, les khalifes se firent remplacer dans la présidence de la prière. Quelquefois, cependant, ils en remplissaient les fonctions eux-mêmes, surtout aux deux fêtes et aux vendredis, afin de faire sentir toute la dignité de cet office. Plusieurs khalifes de la dynastie abbacide adoptèrent cet usage, et les Obéidites (Fatémides) en firent de même dans la première période de leur domination.

La charge de mufti. Le khalife choisit, parmi les légistes et les professeurs, la personne la plus capable de remplir les fonctions de mufti[1]. Il lui accorde son appui, et repousse les hommes qui se posent comme muftis sans en être dignes; car c'est un office institué

vrages, mourut à Baghdad, en 450 (1058 de J. C.), à l'âge de quatre-vingt-six ans. Le texte arabe de son *Akkam es-Soltaniya,* ouvrage très-important, a été publié à Bonn, l'an 1853, par les soins de M. Enger.

[1] Le mufti est l'exposant souverain de la loi, l'oracle que l'on consulte dans tous les cas non prévus par le code; son opinion fait autorité.

pour l'avantage des musulmans en ce qui regarde les préceptes et la pratique de la religion; aussi doit-il montrer une grande vigilance afin d'empêcher que des hommes sans mérite n'entreprennent d'exposer la loi et de tromper ainsi le peuple. Les professeurs désignés pour répandre par l'enseignement les lumières de la science doivent tenir leurs séances dans une mosquée. Si c'est une des grandes mosquées dont l'imam et l'administration sont placés sous la surveillance
P. 397. du sultan, le professeur ne peut y enseigner sans l'autorisation du prince. S'il veut faire son cours dans une mosquée ordinaire, il n'a pas besoin de permission. Au reste, tout mufti, tout professeur doit avoir en lui-même son propre moniteur qui l'empêche d'entreprendre ce qui est au-dessus de ses forces; autrement il pourrait égarer ceux qui le prennent pour guide, et se fourvoyer lui-même. Il y a une tradition qui dit : « Celui d'entre vous qui est le plus hardi [1] à donner des *fetoua* (opinions juridiques) est aussi le plus hardi à courir vers le fond [2] de l'enfer. » Aussi le sultan doit-il les surveiller avec attention et ne jamais perdre de vue les intérêts de la communauté, soit qu'il les autorise (à prononcer sur des questions de droit), soit qu'il les en empêche.

L'office de cadi. Cette charge dépend aussi du khalifat, puisque ses fonctions consistent à décider entre les individus qui sont en contestation, et à faire cesser leurs débats et réclamations, mais seulement par l'application des articles de la loi qui sont fournis par le Coran et la Sonna. Elle rentre, pour cette raison, dans les attributions du khalifat. Aux premiers temps de l'islamisme, les khalifes remplissaient cette tâche et ne la déléguaient jamais à qui que ce fût. Le premier qui confia ces fonctions à un autre fut Omar; à Médine, il prit pour collègue Abou Derda [3]; il désigna Choreïh [4] pour être cadi à Basra

[1] Il faut lire أجرأكم. Le mot أجرأ est la forme superlative de جرىء.

[2] Littéral. « les racines. »

[3] Aoueimer Ibn Zeïd, surnommé *Abou 'd-Derda*, natif de Médine, fut un des Compagnons de Mohammed. Il se distingua par l'austérité de ses mœurs et sa connaissance de la loi. Nommé cadi de Damas par le khalife Othman, il mourut dans cette ville, l'an 31 de l'hégire (651-652 de J. C.).

[4] Voyez ci-devant, page 267.

et Abou Mouça 'l-Achâri [1] pour rendre la justice à Koufa. Ce fut à celui-ci qu'il adressa l'épître si bien connue qui roule sur les devoirs d'un cadi et qui les rapporte tous. Dans cet écrit il dit [2] : « Rendre justice est une obligation rigoureuse, un usage qu'il faut suivre. Écoute les plaideurs avec attention, car à quoi bon réclamer ses droits si cela ne produit point d'effet. Dans tes regards, dans ton tribunal et dans ta justice, qu'il y ait pour tous égalité parfaite, afin que l'homme puissant ne compte pas sur ta partialité et que l'homme faible ne désespère pas de ta justice. C'est au demandeur à fournir la preuve et au défendeur à se purger par serment. Entre musul- P. 398.
mans, la transaction est permise, tant qu'elle n'autorise pas ce qui est défendu et tant qu'elle ne défend pas ce qui est autorisé. Si tu as prononcé un jugement la veille, et qu'en y réfléchissant [3] le lendemain tu sois conduit à rectifier ton opinion, n'hésite pas à revenir à la vérité, car la vérité est éternelle; mieux vaut y revenir que persister dans l'erreur. Pèse bien [4] les opinions qui te passeront par la tête, et qui n'auront ni Coran ni Sonna pour les justifier. Familiarise-toi avec les ressemblances des choses et leurs similitudes, afin de pouvoir juger de chaque chose d'après celles qui lui sont analogues. Si un plaideur déclare qu'il n'a pas avec lui le titre ou la preuve dont il veut se servir, remets la cause à un autre

[1] Voyez ci-devant, page 416, note 1. En rédigeant cette note, j'aurais dû ajouter qu'en l'an 23 de l'hégire (643-644 de J. C.) Abou-Mouça 'l-Achâri commanda le corps de troupes qui s'empara de la province d'El-Ahouaz et soumit la ville d'Ispahan. Dans la conférence qui eut lieu à Doumet-el-Djendel entre les arbitres nommés à l'effet d'amener un arrangement entre Ali et Moaouïa, la conduite tenue par Abou-Mouça, qui était chargé, en cette occasion, de défendre les intérêts d'Ali, fut très-maladroite et contribua beaucoup à ruiner l'influence de ce khalife.

[2] Avant les mots أما بعد, insérez يقول فيه.

[3] Pour فراجعته, lisez فراجعت.

[4] Lisez الفهمَ الفهمَ. Telle est la leçon du manuscrit D et de l'édition de Boulac. M. de Sacy a donné, dans sa *Grammaire arabe*, 2e édition, tome II, page 460, plusieurs exemples de la répétition du complément quand le verbe qui le régit est sous-entendu. Aux expressions de ce genre qu'il signale on peut ajouter celle qui se trouve dans la lettre d'Omar et la formule bien connue اللهَ اللهَ, « j'invoque Dieu. »

jour, afin qu'il puisse trouver ce qui lui manque. Si à l'expiration du délai il produit la preuve qu'il cherchait, décide en sa faveur; s'il ne le fait pas, prononce contre lui. C'est la meilleure manière de dissiper les doutes que l'on peut avoir et d'éclairer son ignorance. Les musulmans peuvent être *adels* [1] les uns des autres, excepté ceux qui ont subi une peine corporelle ou qui ont été convaincus de faux témoignage [2], ou que l'on suspecte de se donner comme clients ou membres d'une famille qui n'est pas la leur. Dieu, que son nom soit glorifié! est le seul juge qui puisse se passer de serments et de preuves testimoniales. Pendant l'audience, ne cède pas à des mouvements d'impatience ou d'ennui; ne traite pas les plaideurs avec dédain; Dieu réserve une grande récompense et une honorable mention à celui qui rétablit la vérité et la remet dans sa place. Salut! »

Bien que les khalifes comptassent les fonctions de cadi au nombre de leurs attributions, ils les confiaient à d'autres quand ils étaient surchargés d'occupations. Ils avaient à gouverner l'État, à faire la guerre sainte, à conquérir des pays, à couvrir les frontières et à protéger le territoire de l'empire. Ces devoirs leur paraissaient trop importants [3] pour être remplis par des lieutenants; mais ils faisaient peu de cas de l'office institué pour vider les différends qui s'élèvent entre les hommes. Aussi, pour se soulager, ils confiaient cette tâche à d'autres,
P. 399. mais toujours à des individus qui leur tenaient de près, soit par les liens de la clientèle, soit par ceux du sang.

Les devoirs d'un cadi et les qualités qu'il doit posséder sont bien connus : on les trouve exposés dans les livres de droit et surtout dans les ouvrages qui traitent des principes de l'administration temporelle. Sous le gouvernement des khalifes, le cadi n'avait d'abord qu'à juger les différends; mais [4] il acquit graduellement d'autres attributions, au fur et à mesure que les soins de l'administration absorbaient l'attention des khalifes et des souverains temporels. A la fin, il avait

[1] Voyez ci-après p. 456 et suiv.
[2] Pour شهاده, lisez شهادة.
[3] Variante لعظم.
[4] A la place de لأن, l'édition de Boulac porte الا ان. Cette leçon paraît être la bonne.

non-seulement à décider entre particuliers, mais à s'occuper d'affaires qui intéressaient la communauté musulmane; il devait administrer les biens des insensés, des orphelins, des banqueroutiers, des prodigues et d'autres interdits; veiller à l'exécution des testaments et aux fondations pieuses; marier les orphelins qui n'avaient pas de tuteurs naturels, dans le cas où le cadi fût du rite dans lequel cela est permis; il inspectait les rues et les bâtiments; surveillait la conduite des témoins légaux, des syndics et des fondés de pouvoir, en se servant de la voie de *justification et d'improbation*[1] pour constater leur moralité et savoir s'ils étaient dignes de confiance. Voilà en quoi consistent maintenant les attributions d'un cadi et les fonctions de sa charge.

Autrefois les khalifes commettaient à un cadi le *redressement des griefs*[2]. Dans cet office, la puissance du sultan vient à l'appui de l'équité du magistrat, afin que celui-ci puisse tenir la main haute et se faire craindre. Il doit châtier celui des partis qui a opprimé l'autre[3] et punir celui qui a transgressé; exécuter, en un mot[4], ce que les cadis ordinaires et autres fonctionnaires seraient dans l'impossibilité de faire. Il discute les preuves testimoniales, inflige des châtiments extraordinaires, et accueille de simples indications et des faits accessoires; il diffère la prononciation du jugement jusqu'à ce qu'il ait bien reconnu la vérité; il encourage les parties litigantes à s'arranger, et P. 400.
oblige les témoins à déposer sous la foi du serment. On voit que ses attributions sont plus étendues que celles du cadi. Tous les khalifes, jusqu'au règne d'El-Mohtedi l'abbacide, remplissaient cet office eux-mêmes; mais, dans des cas assez rares, ils le confiaient à leurs cadis. Ali s'y faisait remplacer par Abou Idrîs el-Khaoulani; El-Mamoun, par Yahya Ibn Akthem[5]; et El-Motacem, par Ibn Abi Dawoud.

[1] Voyez ci-devant, page 72.

[2] Littéral. « l'examen des plaintes d'opprimés. » — Si l'oppresseur était un homme puissant, le cadi ordinaire pouvait bien donner jugement contre lui, mais il n'avait pas les moyens de faire exécuter la sentence. Pour décider des affaires de cette nature, il fallait établir une cour spéciale, présidée par un cadi armé de pouvoirs tout à fait extraordinaires.

[3] Pour المظالم, lisez الظالم.

[4] Pour وكان, lisez وكانه.

[5] Ici, dans le texte arabe, et deux lignes plus bas, lisez أكثم à la place d'أكتم.

Il leur arrivait aussi de placer les cadis à la tête des troupes qui, chaque été, envahissaient le territoire des Grecs pour accomplir le devoir de la guerre sainte. Yahya Ibn Akthem commandait ces expéditions sous le règne d'El-Mamoun; El-Monder Ibn Saîd, le cadi d'Abd er-Rahman en-Nacer, l'Oméiade espagnol, menait les armées (contre les chrétiens). En somme, les fonctions de cet office étaient exercées par le khalife ou par un vizir délégué à cet effet, ou par un chef qui s'était attribué l'autorité temporelle.

Sous les Abbacides, sous les Oméiades espagnols et sous les Obéidites (Fatemides) du Maghreb et de l'Égypte, le *chef de la chorta*[1] connaissait des matières criminelles et punissait les coupables. Son office était encore une institution basée sur la religion. Sous les dynasties que nous venons de nommer, il exerçait des fonctions un peu plus étendues que celles du cadi : il pouvait agir sur de simples soupçons; infliger des peines arbitraires avant la preuve du crime; appliquer la peine légale une fois le crime constaté[2]; prendre connaissance des méfaits qui entraînent la peine du talion; infliger un châtiment arbitraire ou une réprimande à celui qui, ayant prémédité un crime, ne l'a pas accompli. Plus tard, sous les dynasties qui ne con-
P. 401. naissaient plus les attributions du khalifat, on oublia le caractère de ces deux institutions, et le *redressement des griefs* revint[3] au sultan, qu'il fût mandataire du khalife ou non.

Les fonctions de la *chorta* (police judiciaire) se partageaient en deux classes : celles de la première consistaient à établir la culpabilité des gens soupçonnés de crimes; à leur appliquer la peine déterminée par la loi; à faire exécuter la mutilation des criminels quand la loi ou le droit de talion l'exigeait. Sous les dynasties de notre époque, le magistrat désigné pour remplir les fonctions de la première classe doit laisser de côté la loi divine pour juger d'après les règlements de la loi politique. On le désigne tantôt par le nom de *ouali* (préfet), et tantôt par celui de *chef de la chorta.* Quant aux fonctions de la seconde classe,

[1] Prévôt de la police. Il avait un corps de cavalerie à sa disposition.

[2] Pour محلّها, lisez محالّها.

[3] Pour راجعل, lisez راجعا.

le cadi les réunit à ses autres attributions : elles consistent à infliger des peines arbitraires aux malfaiteurs, et des peines légales aux criminels convaincus par la loi. C'est, pour ainsi dire, le complément des fonctions qu'il exerce en sa qualité de cadi. Cette organisation s'est conservée jusqu'à nos jours.

Le redressement des griefs n'est plus un de ces offices que l'on réserve aux partisans dévoués de l'empire. Tant que le gouvernement était un khalifat purement religieux, on confiait cette charge, qui était d'institution religieuse, à des gens de son parti, dont on connaissait le talent et le dévouement; c'est-à-dire à des Arabes et à des clients que l'on s'était attachés par les liens du serment, ou par ceux de l'affranchissement [1] ou par les bienfaits. Après la ruine de la puissance temporelle du khalifat, le gouvernement se convertit en monarchie, et, comme les charges dont nous parlons n'étaient monarchiques ni d'institution ni de nom, elles perdirent, aux yeux du roi ou sultan, une partie de leur importance. Plus tard, le pouvoir échappa tout à fait aux Arabes et passa entre les mains des Turcs et des Berbers, peuples qui appréciaient encore moins la dignité des offices fondés par le khalifat, offices dont la marche et l'esprit ne leur étaient pas familiers. Pour les Arabes, la religion était la seule loi; le Prophète appartenait à leur race; ses opinions et ordonnances servaient P. 402.
à fixer leurs croyances, à régler leur conduite et à les distinguer des autres peuples. Les étrangers (qui avaient usurpé le pouvoir) n'étaient pas animés de pareils sentiments; mais ils accordaient un certain degré de considération aux hommes qui remplissaient ces charges parce qu'ils travaillaient uniquement pour le service de la religion. Quand ils avaient à remplacer un de ces officiers, ils choisissaient, non pas un compatriote, mais un de ces individus qui, sous les khalifes précédents, s'étaient montrés dignes de ces emplois. Or (les familles de) ces personnes, ayant vécu pendant des siècles dans l'aisance que procure un gouvernement régulier, avaient échangé les habitudes rudes et austères de la vie nomade contre les usages du luxe et du bien-

[1] Pour الرق, lisez بالرق.

être qui se développent dans la vie sédentaire; aussi étaient-elles peu capables de se faire redouter. Ce fut à cette classe de personnes que les charges dont il s'agit furent réservées par les souverains qui succédèrent aux khalifes dans l'autorité temporelle. De tels fonctionnaires ne pouvaient prétendre à un haut degré de considération; leur origine et leurs habitudes bourgeoises ne leur en donnaient pas le droit. Aussi subirent-ils le mépris qui s'attache à des citadins, à des gens qui, vivant dans l'aisance et n'appartenant pas au parti[1] sur lequel le gouvernement s'appuie, deviennent une charge pour l'état qui, seul, peut les protéger. Si le gouvernement leur accorde des marques de respect, c'est parce qu'ils maintiennent la religion et appliquent les préceptes de la loi divine, préceptes qu'ils savent par cœur et d'après lesquels ils forment leurs opinions juridiques. Ce n'est pas pour eux-mêmes que le gouvernement les traite avec des égards, mais pour faire voir qu'en leur accordant une place honorable aux audiences royales, il a un grand respect pour la hiérarchie religieuse. Dans ces assemblées, ils n'exercent aucune influence[2], ils n'y assistent que pour la forme. Celui-là seul peut exercer de l'influence qui a de la puissance[3]; les autres n'y peuvent rien. Il est vrai[4] qu'on les consulte sur les prescriptions de la loi et qu'on leur demande des
P. 403. opinions juridiques. C'est Dieu qui favorise par sa grâce.

Quelques personnes croient qu'on n'est pas dans le vrai en agissant ainsi[5]; à leur avis, on ne saurait approuver la conduite des rois qui excluent les légistes et les cadis des conseils du gouvernement. Le Prophète, disent-elles, a déclaré que les (hommes) savants (dans la loi) sont les héritiers des prophètes. Sachez que cette opinion n'est pas bien fondée : la nature de la société même impose au roi ou au sultan des obligations qu'il doit remplir, s'il ne veut pas s'écarter

[1] Pour البعدا, lisez البعداء.

[2] Littéral. « ils ne peuvent ni lier ni délier. »

[3] L'édition de Boulac porte هى à la place de هو.

[4] Ici, et quelques lignes plus loin, on trouve le mot اللهم, employé sans être suivi de الا. L'éditeur de l'édition de Boulac a corrigé cette erreur.

[5] Littéral. « le vrai est au delà de cela. »

des règles de la saine politique; mais elle n'exige pas que des avantages temporels soient accordés à de simples légistes. Le droit d'assister au conseil, d'approuver ou rejeter (un avis), ne peut appartenir qu'à l'homme qui, étant appuyé sur un fort parti, a le pouvoir de lier et de délier, de faire ou de ne pas faire, selon sa volonté. Celui qui est sans soutien, qui n'est pas même maître de sa personne et qui n'a pas les moyens de se protéger, celui enfin qui est à la charge des autres, par quel droit entrerait-il au conseil? pour quel motif devrait-on lui accorder de la considération, si l'on consentait à l'y admettre? Il est capable d'opiner, sans doute, mais seulement sur des points de loi; en ce qui regarde la politique et l'administration, il ne pourrait rien dire d'utile, étant sans appui et ignorant jusqu'aux premiers principes de ces sciences. Les légistes ne doivent pas à leur mérite les marques de respect que leur accordent les souverains et les grands officiers de l'État, mais bien au sentiment qui porte ces personnages à se faire une réputation de piété en montrant des égards aux hommes qui tiennent à la religion de quelque manière que ce soit. Quant à la parole du Prophète citée plus haut, nous dirons que, chez la plupart des légistes du dernier siècle et ceux de notre époque, la connaissance de la loi se réduit à une quantité de sentences touchant les pratiques du culte extérieur et la manière de vider chaque différend qui s'élève entre les hommes dans leurs relations mutuelles. A celui qui vient les consulter, ils récitent une de ces maximes; les plus habiles d'entre eux ne vont pas plus loin. On ne peut guère leur attribuer la qualité de savants dans la loi, parce P. 404.
qu'ils n'en connaissent que quelques principes, applicables à un petit nombre de cas. Les premiers musulmans et ceux qui (dans la suite) s'étaient distingués par leur piété et leur vertu, méritaient la réputation d'être savants dans la loi, parce qu'ils avaient approfondi cette science dans toutes ses parties; or ceux qui portent le titre de légistes et qui ont approfondi l'étude de la loi sans avoir emprunté leur science à autrui, ceux-là sont les héritiers dont il s'agit. Tels furent les docteurs dont il est fait mention dans la *Riçala* d'El-Co-

cheïri [1]. Ceux qui possèdent la loi à fond et qui ont la réputation de grands légistes, voilà les savants dont il s'agit (dans la tradition), voilà les héritiers. Tels furent les légistes d'entre les *Tabès* [2], les anciens musulmans, les quatre (premiers khalifes ou) imams, et ceux qui les suivirent dans la même voie. Quant aux individus qui ne possèdent qu'un seul de ces avantages (la connaissance réelle de la loi et la réputation de savant légiste), celui d'entre eux qui se distingue par sa piété mérite plus l'héritage des prophètes que le légiste non dévot. En effet, l'homme dévot a hérité d'une qualité (la piété), tandis que l'autre n'a hérité de rien. Celui-ci ne possède que des maximes touchant la manière de se conduire (dans certains cas), et il nous les débite de vive voix. Tels sont presque tous les légistes de notre époque, excepté *ceux qui ont cru et fait de bonnes œuvres; mais ils sont peu nombreux.* (*Coran,* sour. XXXVIII, vers. 23.)

L'*adala.* Cet office tient à la religion; il dépend de celui de cadi, et est placé sous le contrôle de ce magistrat [3]. Il consiste à servir de témoin aux parties dans leurs mutuelles obligations, et cela avec l'autorisation du cadi, à prêter son concours quand on veut passer l'acte, à déposer en justice si l'acte donne lieu à une contestation, à l'inscrire sur les registres afin d'assurer la conservation des droits

[1] Abou 'l-Cacem Abd el-Kerîm Ibn Héwazen el-Cocheïri, docteur du rite chaféïte, se distinguait par ses connaissances en jurisprudence, en théologie, en exégèse du Coran, en traditions, en belles-lettres et en poésie. Il composa un grand commentaire sur le Coran et plusieurs traités sur le soufisme. Il enseigna pendant quelque temps à Baghdad, et mourut à Neïsapour, l'an 465 (1072 de J C.). Son épître ou traité intitulé *Riçala* fut composé l'an 437 de l'hégire, et forme deux volumes. L'exemplaire du premier volume qui se trouve dans la Bibliothèque impériale, supplément arabe, n° 561, commence par un chapitre sur les doctrines et croyances des soufis. Dans les chapitres suivants, l'auteur donne des notices biographiques de leurs principaux cheikhs, l'explication des termes employés par les soufis; plusieurs dissertations sur la connaissance de Dieu, sur la solitude, sur la crainte de Dieu, sur la piété, etc. Le contenu du second volume nous est inconnu.

[2] Les disciples des anciens compagnons de Mohammed.

[3] M. de Sacy a donné le texte et la traduction de ce paragraphe dans sa *Chrestomathie arabe*, t. I, p. 38 et suiv. de la 2e édition. Nous reproduisons ici sa traduction, en y faisant quelques changements. L'*adel* est assesseur du cadi, greffier et notaire.

des particuliers, de leurs propriétés, de leurs créances et de toutes leurs transactions.

[Nous avons dit : *avec l'autorisation du cadi* [1], car la société est maintenant si mélangée, que le cadi seul a les moyens de distinguer l'homme vertueux de l'homme vicieux; aussi devons-nous croire qu'il choisit des gens d'une probité bien reconnue (*adala*) pour intervenir dans les affaires et les transactions des particuliers, afin d'assurer la conservation de leurs droits.]

Les conditions requises pour être appelé à ces fonctions sont : de se distinguer par cette intégrité qui est définie par la loi, d'être à l'abri de reproche, de savoir rédiger les actes et les contrats de P. 405.
manière qu'ils soient satisfaisants sous le rapport du style [2] et de l'arrangement des paragraphes, et sous celui de l'emploi des formes exigées par la loi pour la validité [3] des conventions et des obligations. Il est donc nécessaire de connaître la partie du droit qui s'y rapporte. C'est à cause de ces conditions et de la nécessité d'avoir une certaine habitude des formalités légales et de s'être familiarisé avec leur pratique, que ces fonctions ont été confiées exclusivement à quelques personnes prises parmi les hommes d'une probité reconnue. On pourrait croire que cet emploi donne aux personnes qui l'exercent leur titre d'hommes intègres (*adel*); mais il n'en est pas ainsi, l'intégrité étant la condition nécessaire de leur nomination. Le cadi doit surveiller la conduite de ces officiers, afin de s'assurer qu'ils persévèrent dans l'observation d'une parfaite intégrité; il ne faut pas qu'à cet égard il se laisse aller à aucune négligence, attendu que c'est lui qui est chargé de maintenir les particuliers dans la jouissance de leurs droits, et qu'il en est le garant responsable (devant Dieu). L'établissement de ces fonctionnaires dans les attributions déjà mentionnées est d'une grande utilité; c'est par leur entremise que le cadi parvient à reconnaître la moralité et la

[1] Ce passage, mis entre deux parenthèses, ne se trouve que dans un seul manuscrit.

[2] Pour رحايتها, lisez عبارتها.

[3] Pour الاحكام, lisez احكام.

probité d'un individu quelconque; ce qui n'est pas toujours facile à découvrir, surtout dans les grandes villes, et parce que les apparences sont souvent trompeuses. Les juges étant obligés de prononcer entre les parties adverses d'après des preuves authentiques, c'est le plus souvent d'après la déclaration de ces fonctionnaires subalternes qu'ils forment leur opinion sur la validité des titres produits par les plaideurs. Dans toutes les grandes villes, ces officiers ont des échoppes ou des bancs où ils se tiennent assis pour que tous ceux qui ont besoin de contracter devant témoins et de faire mettre leurs conventions par écrit viennent les y trouver. Ainsi le mot *adala* sert également à exprimer les fonctions de l'emploi dont nous venons de donner la définition[1] et la probité exigée par la loi, probité qui (dans une expression bien connue) se trouve associé (par opposition) avec le terme *djarh*[2]. Ainsi ces deux sens peuvent quelquefois se trouver réunis dans le même individu; d'autres fois, ils ne le sont pas[3].

Des charges nommées hisba *et* sicca[4]. La hisba (police municipale) est encore un office qui tient à la religion. Ses devoirs font partie de ceux qui sont imposés au directeur des affaires du peuple musulman et qui
P. 406. consistent à ordonner le bien et à défendre le mal. Le souverain choisit, pour remplir cet office, un homme qui lui paraît avoir les qualités nécessaires. Ce fonctionnaire, étant chargé d'exécuter les devoirs qu'impose sa place, prend des hommes pour l'aider dans ses fonctions. Il recherche les abus, réprimande les délinquants ou les châtie suivant leur degré de culpabilité. Devant obliger le peuple à observer tout ce qui est requis dans l'intérêt commun des habi-

[1] Dans l'édition de Boulac et dans le manuscrit D, le mot يتبين est remplacé par تبين. Cette dernière leçon est évidemment la bonne.

[2] *Djarh oua adala* est l'équivalent de *Tedjrîh oua tadîl*. (Voir ci-devant, p. 72.)

[3] C'est-à-dire, il y a des hommes probes qui sont greffiers; il y en a aussi qui ne le sont pas, et il y a des greffiers qui ne sont pas des hommes probes. L'auteur avait un grand mépris pour les hommes de loi ses contemporains, et ne manquait jamais l'occasion de leur lancer des sarcasmes.

[4] Nous reproduisons ici la traduction de M. de Sacy, avec quelques modifications. Elle se trouve dans la *Chrestomathie ar.* t. I, p. 469. — Le fonctionnaire qui remplit l'office de *hisba* « édilité » s'intitule *mohteceb.*

tants de la cité, il empêche qu'on obstrue le passage de la voie publique, et défend aux portefaix et aux bateliers de se charger, eux ou leurs barques, outre mesure. Il oblige les propriétaires des maisons qui menacent[1] ruine à les faire démolir, et prévient ainsi les accidents qu'elles pourraient occasionner aux passants; il interdit de leurs fonctions les instituteurs qui, dans les écoles où l'on apprend à écrire (les écoles primaires) et autres lieux d'instruction, frappent avec excès leurs écoliers. Ses fonctions ne se bornent pas à faire justice quand une contestation est portée devant lui ou quand on a recours à son autorité; il doit mettre ordre à tout ce qui vient à sa connaissance et à ce qui lui est dénoncé en fait de choses de ce genre. Ses attributions, toutefois, ne s'étendent pas jusqu'à prononcer[2] sur toutes sortes de réclamations; elles n'embrassent que les plaintes qui ont pour objet des fraudes ou des malversations dans le commerce des subsistances et autres choses semblables, ou dans l'usage des poids et des mesures de capacité. Il engage les débiteurs retardataires à satisfaire leurs créanciers et s'occupe d'autres choses de cette nature, dans lesquelles il n'y a ni preuves testimoniales à recevoir, ni autorité judiciaire à exercer. On pourrait dire que ce sont des affaires dont les cadis[3] dédaignent de s'occuper, tant elles sont ordinaires et faciles à décider; et qu'on les laisse, pour cette raison, au *mohteceb*, afin qu'il y mette ordre. De là il suit que la *hisba* est par sa nature même subordonnée à l'office du cadi; aussi sous un grand nombre de dynasties musulmanes, par exemple sous les Obéidites (Fatémides) d'Égypte et du Maghreb, et sous les Oméiades d'Espagne, les attributions du *mohteceb* étaient comprises dans la généralité des pouvoirs conférés au cadi, et celui-ci les déléguait à qui il voulait. Mais depuis que le sultanat et le khalifat sont devenus deux pouvoirs distincts, et que tout ce qui concerne l'administration temporelle rentre dans les attributions du sultan, l'office de *mohteceb* est P. 407.

[1] Variante : المتداعية.

[2] Pour ايضا, lisez امضاء.

[3] Je lis القضاة; l'édition de Boulac porte القاضى.

classé au nombre de ceux qui dépendent de la royauté, et forme un emploi spécial qui se confère directement.

Ce qu'on entend par *sicca*[1], c'est un office dont les fonctions consistent à inspecter les espèces qui ont cours parmi les musulmans; à empêcher qu'on les altère ou qu'on les rogne, si on les prend au compte dans le commerce, et à examiner tout ce qui se rattache à cela de quelque manière que ce soit; ensuite à faire mettre sur ces monnaies le type du sultan, pour en attester le titre et le bon aloi; type qui s'imprime sur les pièces au moyen d'un coin de fer destiné à cet usage et qui porte une légende conforme à son emploi. On place[2] ce coin sur la pièce d'or ou d'argent, après qu'elle a été mise au poids déterminé, et l'on frappe dessus avec un marteau, jusqu'à ce qu'elle en ait reçu l'empreinte. Cette marque atteste que la pièce a le degré de fin auquel la fonte et l'affinage doivent s'arrêter, ce qui dépend de l'usage reçu dans le pays et autorisé par le gouvernement. Il n'y a point de titre absolu et invariable de fonte et d'affinage; ce titre est arbitraire. Quand, dans un pays, on est convenu d'un certain degré de fonte et d'affinage, on s'y arrête et l'on nomme cela *étalon* (imam) et *module* (eïar). C'est d'après ce titre qu'on vérifie les espèces; on juge leur bonté en les comparant avec ce même titre, et, si elles sont au-dessous, on les déclare mauvaises. La surveillance de tout cela appartient à celui qui est revêtu de l'office de *sicca*. D'après ces observations, on voit que la *sicca* est du nombre des places qui dépendent de l'autorité spirituelle et se rangent sous l'office de khalife. Autrefois elle était dans les attributions du cadi; mais plus tard elle en a été séparée, et jusqu'à nos jours elle constitue une fonction spéciale, comme cela est arrivé pour l'office du *mohteceb*.

Après avoir parlé des offices qui dépendent de l'autorité du khalife,
P. 408. nous avons à en indiquer plusieurs autres, dont les uns ont été supprimés parce que les motifs pour lesquels on les avait institués n'exis-

[1] Ce paragraphe a été traduit par M. de Sacy, dans sa *Chrestomathie arabe*, t. II, p. 279. — [2] Pour فتوضع, lisez فيوضع.

tent plus, et dont les autres font maintenant partie de l'administration temporelle; ainsi le gouvernement des provinces, le vizirat, le commandement de l'armée et l'administration des finances sont dans les attributions du sultanat. Nous parlerons de ceux-ci en leur lieu et place. La direction de la guerre sainte a été supprimée, parce que la plupart des États (musulmans) ont discontinué l'usage d'envahir les pays des infidèles. Dans les royaumes où on l'a maintenue, elle compte ordinairement[1] au nombre des institutions qui dépendent du sultanat. Le syndicat des chérifs n'existe plus; cet office, institué dans le but de vérifier les généalogies (de ceux qui se disaient descendants de Mohammed), afin d'autoriser leurs prétentions au khalifat ou de constater leur droit à une pension payable par le trésor public[2], cessa de fonctionner lors de la chute du khalifat. En somme, nous voyons que, dans la plupart des royaumes (musulmans), les attributions du khalifat et ses institutions se trouvent absorbées dans celles de la souveraineté et de l'administration temporelle. C'est la sagesse de Dieu qui dirige les événements.

Sur le titre d'*émîr el-moumenîn*.

Le titre d'*émîr el-moumenîn* (commandant des croyants) est un des attributs du khalifat. Son emploi ne date pas d'une époque ancienne, mais du temps des premiers khalifes. Après avoir inauguré Abou Bekr, les Compagnons et le reste des musulmans le désignèrent par le titre de *khalife* (lieutenant, successeur) *de l'envoyé de Dieu*, et ils continuèrent à le nommer ainsi jusqu'à sa mort. Ayant ensuite rendu foi et hommage à Omar, pour se conformer à la volonté d'Abou Bekr, qui l'avait désigné comme son successeur, ils l'intitulèrent le *khalife du khalife de l'Envoyé de Dieu.* Dès lors, ils paraissent avoir reconnu que cette manière de désigner leurs khalifes deviendrait très-incommode, parce que ce titre s'allongerait outre mesure si l'on y ajoutait le mot *khalife* à chaque nouvelle inauguration et que, par la multi-

[1] Pour فى غالب, lisez فى غالبا.

[2] La mendicité était défendue aux chérifs, ou descendants de Mohammed, mais le trésor public leur faisait une pension.

plicité de ces termes, il ne pourrait plus servir comme désignation précise, et deviendrait absurde; aussi penchèrent-ils à le remplacer par une autre dénomination qui eût avec lui un certain rapport. Aux
P. 409. généraux qui commandaient les expéditions militaires, ils donnaient le titre d'*émîr*, mot dérivé d'*émara* (commandement), dont il est ce que les grammairiens appellent le *fâîl*[1]. Les Arabes, avant leur conversion à l'islamisme, désignaient le Prophète par les titres d'*émîr de la Mecque* et d'*émîr du Hidjaz;* les Compagnons donnaient à Saad Ibn Abi Ouec-cas le titre d'*émîr el-moslemîn* (commandant des musulmans), parce qu'il avait exercé le commandement en chef à la bataille de Cade-çiya. Un des Compagnons ayant appelé[2] Omar par le nom d'*émîr el-moumenîn,* cette dénomination fut approuvée et adoptée. Le premier qui lui donna ce titre fut, dit-on, Abd-Allah Ibn Djahch[3], ou, selon d'autres, Amr Ibn el-Aci ou El-Moghîra Ibn Choba. D'après un autre récit, un courrier, portant l'annonce d'une victoire, arriva à Médine et demanda Omar, en disant: « Où est le commandant des croyants? » Les Compagnons qui l'entendirent s'écrièrent: « Par Allah! tu as raison; il est, en effet, le commandant des croyants. » Dès lors, ils appelèrent Omar par ce nom, et le reste du peuple suivit leur exemple. Ce titre passa, comme un héritage, aux khalifes suivants; ceux de la dynastie oméiade se le réservèrent d'une manière spéciale et ne permettaient à personne de le porter. Alors les Chîïtes désignèrent Ali par le titre de *l'imam*, afin de faire sentir qu'à lui seul appartenait la dignité de l'imamat, sœur de celle du khalifat, et que, selon leur doctrine hérétique, il avait plus de droit à l'imamat de la prière qu'Abou Bekr. Ils donnèrent aussi le titre d'*imam* à ceux qu'ils regardaient comme ses successeurs dans l'office de khalife. Tant qu'ils travaillaient en secret pour faire valoir les droits de l'un de ces princes, ils le désignaient sous le nom de *l'imam;* mais, aussitôt

[1] C'est-à-dire, nom formé de la racine trilitère, par l'insertion d'un *î* long avant la dernière lettre radicale.

[2] Lisez واتفق ان دعا بعض الصحابة عمر.

[3] Cela n'a pu se faire: Abou Mohammed Abd-Allah Ibn Djahch, un des plus anciens des Compagnons, fut tué à la bataille d'Ohod, l'an 3 de l'hégire.

qu'ils l'eurent mis à la tête d'un empire, ils remplacèrent cette dénomination par le titre d'*émîr el-moumenîn*. Les chîites (ou partisans) de la famille abbacide[1] firent de même : ils donnèrent à leur chef le titre d'*imam*, jusqu'à l'époque où ils proclamèrent les droits P. 410
d'Ibrahîm[2] au khalifat et organisèrent des troupes pour combattre ses ennemis[3]. Quand il eut cessé de vivre, ils donnèrent à son frère Es-Saffah le titre d'*émir el-moumenîn*. Les Rafédites[4] de l'Ifrîkiya suivirent le même système : ils attribuèrent le titre d'*imam*[5] à certains princes descendus d'Ismaïl[6], et ce ne fut qu'à l'avénement d'Obeïd-Allah el-Mehdi qu'ils intitulèrent ce prince *émîr el-moumenîn*. Ils agirent de la même manière à l'égard de son fils et successeur, Abou 'l-Cacem; d'abord ils les nommèrent *les imams*, puis ils leur attribuèrent le titre d'*émir el-moumenîn*, lorsqu'ils furent montés sur le trône. Dans le Maghreb, les partisans d'Idrîs désignaient ce prince et son fils, Idrîs II, par le titre d'*imam*. Tel fut l'usage des Rafédites.

Les khalifes transmettaient à leurs successeurs, comme héritage, le titre d'*émîr el-moumenîn;* ils en faisaient le signe distinctif auquel on reconnaîtrait le souverain du Hidjaz, de la Syrie et de l'Irac, contrées qui formaient la demeure de la race arabe, le noyau de l'empire, le jardin où la religion avait pris racine, ainsi que la victoire. L'empire musulman était encore dans toute sa vigueur et toute sa force quand on introduisit l'usage de nouveaux titres, afin de distinguer les khalifes l'un de l'autre, vu que celui d'*émîr el-moumenîn* leur était commun à tous. Ce furent les Abbacides qui en donnèrent l'exemple; voulant empêcher que leurs véritables noms fussent profanés et ternis par l'emploi que les gens du peuple en faisaient pour les désigner, ils prirent les surnoms d'*Es-Seffah*, d'*El-Mansour*, d'*El-Hadi*, d'*El-Mehdi*[7], d'*Er-Rechîd*, et ainsi de suite jusqu'à la fin de la

[1] Voyez ci-devant, page 28, note 2.

[2] Voyez ci-devant, page 407.

[3] Littéral. « et nouèrent les drapeaux pour la guerre. »

[4] Les Chîites, partisans des Fatémides.

[5] Pour الايمة, lisez للايمة.

[6] Voyez ci-devant, page 409.

[7] L'auteur aurait mieux observé l'ordre chronologique, s'il avait placé El-Mehdi avant El-Hadi.

dynastie. Les Obéidites (Fatémides) de l'Ifrîkiya et de l'Égypte suivirent aussi ce système, mais les Oméiades ne l'adoptèrent pas; ceux qui régnèrent en Orient, et qui formaient la première dynastie de la famille, se conduisaient en tout avec la simplicité et la rudesse des premiers temps; il avaient conservé le caractère et les sentiments qui distinguent les Arabes nomades, et, chez eux, les marques particulières qui indiquent l'habitude de vivre dans les villes n'avaient pas remplacé celles qui distinguent l'habitant du désert. Quant aux Oméiades de l'Espagne, ils firent comme leurs aïeux (de la première
P. 411. dynastie), parce qu'ils croyaient ne pouvoir[1] s'attribuer le titre d'*émîr el-moumenîn* tant qu'ils ne seraient pas maîtres du khalifat, dont les Abbacides s'étaient emparés, et tant qu'ils ne posséderaient pas le Hidjaz[2], berceau du peuple arabe et de la religion. Ils se voyaient aussi trop éloignés du siége du khalifat, du centre de la nationalité musulmane. D'ailleurs pour se garantir contre les Abbacides, qui cherchaient toujours à les perdre, il ne leur fallut rien moins que de s'être établis dans le gouvernement d'un pays lointain. Au commencement du IVe siècle, Abd er-Rahman III monta sur le trône et prit le surnom d'*En-Nacer.* Il était fils d'Abd-Allah[3], fils de Mohammed, fils d'Abd er-Rahman II. Sous son règne, on apprit que les clients des khalifes de l'Orient tenaient leurs souverains en tutelle et les empêchaient de communiquer avec qui que ce fût; on sut aussi qu'ils portaient leur audace jusqu'à les maltraiter, à les déposer, à les assassiner et à leur crever les yeux. Abd er-Rahman prit alors la résolution d'adopter les usages suivis par les khalifes de l'Orient et par ceux de l'Ifrîkiya (les Fatémides.). Il prit le titre d'*émîr el-moumenîn* et le surnom d'*En-Nacer li-Dîn Illah* (l'aide de la religion de Dieu). Son exemple devint une règle pour ses successeurs, eux

[1] Pour عملوه, lisez علموه.

[2] Deux manuscrits et l'édition de Boulac portent : بالقصور عن ملك الحجاز اصل للعرب والبعد عن دار الخلافة « tant qu'ils ne pourraient pas étendre leur domination sur le Hidjaz, pays de la race arabe, et qu'ils seraient éloignés du siége du khalifat. »

[3] Lisez, avec l'édition de Boulac : « Il était fils de Mohammed, fils d'Abd-Allah, etc. »

dont les aïeux[1] n'avaient jamais porté de pareils titres. Cet usage se maintint jusqu'à ce que la ruine totale du parti arabe entraînât celle du khalifat. Des affranchis d'origine étrangère enlevèrent le pouvoir aux Abbacides; au Caire, les protégés des Obéidites traitèrent leurs princes de la même manière; les Sanhadja se rendirent maîtres de l'Ifrîkiya; les Zenata fondèrent un empire dans le Maghreb; les petits rois de l'Espagne se partagèrent les États des Oméiades; ainsi fut détruite l'unité de l'empire musulman.

Les princes qui régnèrent dans les pays d'Orient et d'Occident prirent d'abord le titre de *sultan*, puis ils y ajoutèrent d'autres titres qui variaient dans chaque royaume. Les souverains de race étrangère, qui régnaient en Orient, portaient des titres d'honneur que les khalifes leur accordaient et qui exprimaient l'idée de soumission, d'obéissance ou de fidélité. Tels furent les surnoms de *Cheref ed-Doula* (la noblesse de l'empire), d'*Adod ed-Doula* (le bras de l'empire), de P. 412.
Rokn ed-Doula (la colonne de l'empire), de *Moïzz ed-Doula* (qui exalte l'empire), de *Nacîr ed-Doula* (qui aide l'empire), de *Nizam el-Molk* (l'ordonnateur du royaume), de *Beha el-Molk* (l'éclat du royaume), de *Dakhîret el-Molk* (le trésor du royaume), etc.

Les émirs sanhadjiens[2], auxquels les Obéidites avaient accordé des titres d'honneur, n'en portèrent jamais d'autres, même quand ils eurent usurpé l'autorité que ces princes leur avaient confiée. Mus par un sentiment de respect, ils s'abstinrent de prendre les titres qui appartenaient spécialement aux khalifes. C'est ainsi que les usurpateurs et les ministres qui tiennent leurs princes en tutelle ont agi dans tous les temps, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer.

Dans les derniers temps du khalifat, quand le parti qui l'avait soutenu fut anéanti, les souverains d'origine étrangère qui régnaient en Orient ne se contentèrent plus des titres qu'on leur avait accordés; aussitôt qu'ils[3] eurent acquis, par leurs usurpations, une haute position et une grande autorité dans l'empire, ils s'empressèrent de

[1] Les Oméiades d'Orient. — [2] Les Zîrides. — [3] Pour حتى, lisez حين.

prendre des titres royaux, tels qu'*En-Nacer* (l'aide), *El-Mansour* (l'aidé de Dieu). Voulant faire sentir qu'ils s'étaient dégagés du joug de la clientèle, ils substituèrent le mot *dîn* (religion) au mot *doula* (empire) et se nommèrent *Salah ed-Dîn* (la prospérité de la religion), *Aced ed-Dîn* (le lion de la religion) et *Nour ed-Dîn* (la lumière de la religion).

Les souverains des petits États espagnols s'étaient partagé les titres consacrés au khalifat. Étant de la même race que les khalifes et du même parti (celui des Arabes), ils avaient profité de leur position pour acquérir une grande influence et s'emparer du pouvoir. Ils prirent les titres d'*En-Nacer*, d'*El-Mansour*, d'*El-Motamed* (qui s'appuie sur Dieu), d'*El-Modhaffer* (le victorieux), etc. Ce fut contre eux qu'Ibn Cheref[1] lança cette épigramme :

J'ai pris l'Espagne en dégoût à cause de ces noms de Motacem et de Motaded, titres impériaux bien mal placés; cela fait penser au chat qui se gonfla pour atteindre la taille du lion.

Les émirs sanhadjiens, auxquels les khalifes obéidites avaient ac-
P. 413. cordé des titres d'honneur, tels que *Nacîr ed-Doula, Seïf ed-Doula* (épée de l'empire), *Moëzz ed-Doula* (qui rend l'empire glorieux), etc. n'en recherchèrent pas d'autres. Ils les gardèrent même quand ils eurent abandonné la cause des Obéidites pour celle des Abbacides. S'étant ensuite détachés du parti des khalifes (abbacides), ils finirent par ne plus penser à eux et par laisser tomber dans l'oubli les titres qu'ils avaient portés. Dès lors ils se contentèrent de celui de *sultan*. Dans le Maghreb, les émirs de la tribu des Maghraoua, encore habitués aux usages rudes et simples de la vie nomade, prirent le titre de sultan et n'en recherchèrent point d'autre. Le souvenir des khalifes s'étant effacé (dans le Maghreb,) où ils n'avaient plus personne pour les représenter[2], Youçef Ibn Tachefîn, roi d'un peuple berber nommé *les Lemtouna*, parut dans ce pays et en fit la conquête ainsi que celle de l'Espagne. Étant très-religieux et tout disposé à suivre de bons exemples, il prit la résolution de reconnaître l'autorité du khalife

[1] Voyez ci-devant, page 321. — [2] Littéral. « leur siége resta vacant. »

et de remplir ainsi tous les devoirs d'un bon musulman. Ayant adressé une déclaration de foi et hommage à El-Mostadher l'Abbacide, il la fit porter à ce khalife par Abd-Allah Ibn el-Arebi et le cadi Abou Bekr Ibn el-Arebi, fils de celui-ci et un des principaux docteurs de Séville[1]. Ces envoyés étaient chargés de demander, pour leur maître, sa confirmation par diplôme dans le gouvernement du Maghreb. A leur retour, ils lui présentèrent ce document, qui l'autorisait à porter des vêtements et des drapeaux semblables à ceux des Abbacides et à prendre, comme une marque d'honneur toute spéciale, le titre d'*émîr el-moslemîn* (prince des musulmans). On rapporte qu'il s'était déjà intitulé ainsi, n'ayant pas voulu prendre le titre d'*émîr el-moumenîn,* tant il respectait la dignité du khalife et tant ses Almoravides étaient dévoués à l'observation des préceptes de la religion et de la *Sonna*. Le Mehdi qui parut à la suite des Almoravides invita les hommes à soutenir la cause de la vérité, et reprocha vivement aux habitants du Maghreb leur éloignement pour les doctrines d'El-Achari, théologien dont il s'était déclaré le sectateur. Il les blâma de leur attachement au principe suivi par les anciens musulmans, qui, au lieu d'expliquer le texte du Coran d'après son esprit, le prenaient dans son sens littéral, ce qui, selon les Acharites, conduisait à des
résultats très-graves[2]. Il donna à ses partisans le nom d'*El-Mowah-* P. 414.
hedîn (Almohades ou unitaires), manière indirecte de condamner (la doctrine des Almoravides). Il tenait la même opinion que (les partisans de) la famille (du Prophète) au sujet de l'*imam impeccable,* « dont l'existence, disent-ils, est absolument nécessaire, dans tous les temps, pour maintenir l'ordre de l'univers. » Il commença par se faire nommer *imam,* afin de se conformer à l'usage des Chiïtes, qui désignaient leur khalife par ce titre ; ensuite il y ajouta le mot *mâsoum* (impeccable), pour indiquer que, d'après sa doctrine, l'*imam* doit être exempt du péché. Ses partisans s'abstinrent de l'intituler *émîr el-moumenîn,* pour ne pas s'écarter de l'usage suivi par les Chiïtes

[1] Voyez ci-devant, page 442.

[2] Ici l'édition de Boulac porte de plus من التجسيم c'est-à-dire, « l'anthropomorphisme. »

des temps anciens; d'ailleurs il pensait que ce titre lui ferait partager (le mépris dont on couvrait) les hommes ignorants et les jeunes (étourdis) qui formaient la postérité des khalifes, tant en Orient qu'en Occident. Abd el-Moumen, à qui il légua le pouvoir, prit le titre d'*émîr el-moumenîn,* et le transmit à ses descendants. Plus tard les Hafsides de l'Ifrîkiya en firent de même. Ces princes se réservaient le titre dont nous parlons et ne permettaient à personne de le prendre ; en cela ils se conformaient à ce que le Mehdi fondateur de leur secte avait prescrit, et à leur conviction que ce personnage et ses successeurs avaient seuls le droit d'exercer l'autorité suprême, depuis que le parti des Coréichides (soutien de l'ancien khalifat) n'existait plus.

Le gouvernement du Maghreb s'étant ensuite désorganisé, les Zenata (Mérinides) s'emparèrent du pouvoir. Les premiers souverains de la nouvelle dynastie ayant conservé les mœurs rudes et simples de la vie nomade, se réglèrent d'après l'exemple des Lemtouna (les Almoravides) et se contentèrent du titre d'*émîr el-moslemîn.* Ils agissaient ainsi par égard pour la dignité du khalife, dont ils respectaient l'autorité, c'est-à-dire du khalife descendant d'Abd el-Moumen, et, plus tard, du khalife hafside. Les souverains zenatiens qui régnèrent dans les derniers temps s'attribuèrent le titre d'*émîr el-moumenîn* et le portent encore. De cette manière ils ont satisfait aux exigences de la dignité royale, dont il fallait étendre l'action et compléter les attributions.

P. 415. Sur la signification des noms *Babba* (Pape) et *Batrik* (Patriarche), termes employés chez les chrétiens, et sur celui de *Cohen,* dénomination usitée chez les Juifs.

La religion a besoin d'un chef qui la maintienne en l'absence du Prophète. Ce chef oblige le peuple à se conformer aux prescriptions et aux ordonnances de la loi révélée. Il est, pour ainsi dire, le lieutenant du Prophète, étant chargé de veiller à l'accomplissement des devoirs que celui-ci a imposés. Les hommes, avons-nous dit, sont obligés de se réunir en société et, s'ils recherchent les avantages

d'un gouvernement régulier, ils ne sauraient se passer d'une personne qui les dirige vers ce qui leur est avantageux, et qui les contraigne à s'éloigner de tout ce qui pourrait nuire. Cette personne s'appelle *le roi*. Dans l'islamisme, la guerre contre les infidèles est d'obligation divine, parce que cette religion s'adresse à tous les hommes et qu'ils doivent l'embrasser de bon gré ou[1] de force. On a donc établi chez les musulmans la souveraineté spirituelle et la souveraineté temporelle, afin que ces deux pouvoirs s'emploient simultanément dans ce double but. Les autres religions ne s'adressent pas à la totalité des hommes; aussi n'imposent-elles pas le devoir de faire la guerre aux infidèles; elles permettent seulement de combattre pour sa propre défense. Pour cette raison, les chefs de ces religions ne s'occupent en rien de l'administration politique. La puissance temporelle est entre les mains d'un individu qui l'a obtenue par un hasard quelconque ou par suite d'un arrangement où la religion n'entre pour rien. La souveraineté s'est établie chez ces peuples, parce que l'esprit de corps les y porte par sa nature même, ainsi que nous l'avons déjà indiqué; la religion ne leur imposait pas cette institution, vu qu'elle ne leur ordonnait pas de subjuguer les autres peuples, ainsi que cela eut lieu dans l'islamisme. Ils ne sont obligés qu'à veiller au maintien de la religion dans leur propre nation; aussi les Israélites, à partir de l'époque de Moïse et de Josué, passèrent environ quatre siècles sans penser à fonder un royaume; leur unique souci fut le
maintien de la religion. Le chef qui veillait à la conservation de la P. 416.
foi portait, chez eux, le nom de *Cohen;* lieutenant de Moïse, pour ainsi dire, il dirigeait les cérémonies de la prière et les sacrifices[2]. Pour remplir ces fonctions, on devait être de la postérité d'Aaron, parce que, selon la révélation divine, elles devaient appartenir à Aaron et à ses enfants. Pour donner de la consistance à l'administration politique, institution naturelle aux hommes, ils firent choix de soixante et dix *cheïkhs* (chefs ou vieillards), auxquels ils confièrent l'application

[1] Pour وكرها, lisez اوكرها. — [2] Pour لم, lisez لهم.

des lois qui réglaient les intérêts de la communauté. Le *Cohen,* chargé des affaires de la religion et libre des tracas de la politique, occupait un rang qui le plaçait au-dessus de ces fonctionnaires. A la suite de cette organisation, l'esprit national se fortifia, les forces qui conduisent à la royauté[1] se développèrent franchement, et le peuple juif enleva aux Chananéens le territoire de Jérusalem, pays que Dieu, parlant par la bouche de Moïse, leur avait assuré comme héritage. Ils eurent alors à repousser les attaques des peuples de la Palestine, des Chananéens, des Armen[2], des Édomites, des Ammonites et des Moabites. Pendant environ[3] quatre cents ans, ils combattirent sous les ordres de leurs *cheïkhs,* dont aucun ne fut tenté d'usurper l'autorité suprême. Fatigués enfin de cette lutte prolongée contre tant de peuples, les Israélites demandèrent à Dieu, par l'entremise de Samuel, un de leurs prophètes, la permission de se donner un roi. Saül, à qui on déféra l'autorité royale, subjugua plusieurs peuples, et Goliath, roi des Philistins, perdit la vie. Après Saül, la royauté passa à David. Sous le règne de Salomon, successeur de David, l'empire juif devint très-redoutable; il s'étendit à travers le Hidjaz jusqu'aux frontières du Yémen et (de l'autre côté) il touchait aux limites du territoire grec. Après la mort de Salomon, les (douze) tribus brisèrent les liens qui
P. 417. les retenaient ensemble et s'organisèrent en deux nations distinctes, résultat inévitable de l'esprit de parti dans tous les empires. Une de ces nations, composée de dix tribus, occupait le territoire de Naplouse; le siége de leur empire était Sébaste (Samarie), ville qui, depuis le temps de Bokht-Nasar (Nabuchodonosor), est restée en ruines; l'autre, formée par les tribus de Juda et de Benjamin[4], possédait Jérusalem.

[1] Lisez وتمحضت الشوكة للملك.

[2] Le mot *Armen* désigne ordinairement les Arméniens; mais ici l'auteur paraît l'avoir employé pour désigner les *Amorrhéens.*

[3] Après نحو, insérez من.

[4] Dans deux de nos manuscrits et dans l'édition de Boulac, le passage précédent se lit ainsi: كانت احداهما بالجزيرة والموصل للاسباط العشرة والاخرى بالقدس والشام لبنى يهوذا وبنى يامين, c'est-à-dire: « Une d'elles, composée de dix tribus, était dans la Mésopotamie et à Mosul; l'autre, appartenant aux tribus de Juda et de Benjamin, possédait Jérusalem et la Syrie. »

Plus tard Bokht-Nasar, roi de Babel (Babylone), enleva aux dix tribus le royaume qu'elles avaient à Sébaste[1]; ensuite il enleva la ville de Jérusalem aux descendants de Juda, après que leur royaume eut duré environ mille ans[2]. Il détruisit leur mosquée (le temple), brûla leur Pentateuque, abolit leur religion, et fit transporter à Ispahan et dans l'Irac les tribus qu'il avait vaincues. Soixante et dix années plus tard, un roi de la famille caïanide qui régnait sur la Perse les renvoya à Jérusalem. Ils rebâtirent alors leur temple, rétablirent leur religion dans son ancienne forme[3] et la placèrent sous la direction des *Cohens*[4]; mais l'administration temporelle resta entre les mains des Perses. Alexandre (le Grand) et les enfants de Younan (les Ioniens, les Grecs), ayant vaincu les Perses, étendirent leur domination sur les Juifs. Plus tard, la puissance des Grecs s'affaiblit, et les Juifs, forts par l'influence naturelle de leur esprit de corps, secouèrent le joug de l'étranger et commirent aux *Cohens*[4] de la famille d'Asmonée[5] les rênes du gouvernement. Ils combattirent les Grecs jusqu'à ce que leur puissance fût anéantie[6], et, vaincus par les Romains, ils passèrent sous leur domination. Plus tard, ceux-ci marchèrent contre Jérusalem, où se tenaient les descendants d'Herodos (Hérode), qui étaient attachés par les liens du mariage aux Asmonéens. Ayant assiégé les Juifs dans cette ville, dernier reste d'un si grand empire, ils la prirent d'assaut et y mirent tout à feu et à sang. Jérusalem fut détruite et les habitants furent déportés à Rome et dans P. 418.
les pays au delà de cette ville. Ainsi fut ruiné le temple pour la seconde fois. Les Juifs désignent cette époque par le nom de la *grande expatriation*. Depuis lors le peuple juif n'a jamais possédé de royaume et, n'étant plus soutenu par l'esprit de corps, est resté sous la domination des Romains et des nations qui les ont rem-

[1] Ce nom est omis dans l'édition de Boulac et dans les manuscrits C et D.

[2] Le royaume de Juda dura trois cent soixante et seize ans. L'auteur a sans doute voulu dire que la nationalité juive avait duré près de mille ans.

[3] Après الرسم, insérez الاول.

[4] Variante : الكهنة.

[5] Les Machabées; en arabe, *Beni Hachmonaï*.

[6] L'équivoque de la traduction se retrouve dans le texte arabe.

placés. C'est le chef appelé *le Cohen* qui dirige les affaires de leur religion.

Le Messie apporta aux Juifs une doctrine religieuse et abolit plusieurs ordonnances du Pentateuque. Il opéra des miracles étonnants, guérissant les gens atteints de folie et rendant la vie aux morts. Une foule de monde accourut auprès de lui et crut à sa mission. Ce nombre fut augmenté par les efforts des apôtres, ses disciples[1], qui étaient douze en nombre, et dont il envoya plusieurs dans diverses parties du monde afin d'y prêcher sa religion. Ceci eut lieu sous le règne d'Auguste, premier des rois nommés *Césars,* et sous l'administration d'Hérode, souverain des Juifs, lequel[2] avait enlevé le pouvoir à ses parents, les Asmonéens. Les Juifs portèrent envie au Messie et le traitaient de menteur; aussi Hérode le dénonça à César-Auguste, dans une lettre qu'il lui envoya. Auguste lui donna la permission de le mettre à mort. Alors eut lieu ce qui se lit dans le Coran au sujet du Messie[3]; les apôtres se dispersèrent pour lui gagner des partisans; la plupart d'entre eux passèrent dans l'empire romain pour y répandre la doctrine chrétienne, et Pierre, le chef des apôtres, s'établit à Rome, capitale des États des Césars. Ensuite ils mirent par écrit l'Évangile, que Jésus avait reçu du ciel; ils firent quatre exemplaires (ou rédactions) de ce livre, pour représenter le texte tel qu'il leur avait été transmis par diverses voies. Matthieu écrivit son évangile en hébreu, à Jérusalem, et Jean, fils de Zébédée, le traduisit en langue latine; Luc écrivit le sien en latin pour l'instruction de quelques grands personnages d'entre les Romains; Jean,
P. 419. fils de Zébédée, écrivit le sien à Rome; Pierre en écrivit un en latin et le mit sous le nom de Marc, son disciple. Ces quatre rédactions de l'Évangile ne s'accordent pas entre elles; d'ailleurs elles ne se composent pas entièrement d'une révélation pure : on y a inséré des discours prononcés par Jésus et par les apôtres. Elles renferment beaucoup de conseils et d'histoires, mais très-peu d'ordonnances. Vers

[1] Avant اصحابه, insérez من. — [2] Pour التى, lisez الذى. — [3] Sour. III, vers. 40 et suiv.

cette époque, les apôtres se réunirent à Rome pour rédiger les canons de la religion, et ce fut Clément, le disciple de Pierre, qui les mit par écrit. On y trouve l'indication des livres qu'on doit accepter (comme inspirés), et à la doctrine desquels on doit conformer ses actions. Ils mentionnent, de l'ancienne loi juive :

Le Pentateuque, en cinq volumes;

Le Livre de Josué;

Le Livre des Juges;

Le Livre de Ruth;

Le Livre de Yehouda (Judith?);

Les quatre volumes des Rois;

Les Paralipomènes[1], un volume;

Le Livre des Machabées, en trois livres, par (Joseph) ben Gorion[2];

Le Livre d'Azra[3] (Esdras) *l'imam* (docteur de la loi);

Le Livre d'Esther[4] et l'histoire de Haman;

Le Livre de Job le sincère;

Les Psaumes de David;

Les cinq livres composés par son fils Salomon;

Les Prophéties des seize grands et petits prophètes;

Le Livre de Youchâ ben Charekh[5], vizir de Salomon.

En ce qui concerne la loi de Jésus, les mêmes canons spécifient :

Les Quatre Évangiles transmis par les apôtres;

Le Livre de Paul, renfermant quatorze épîtres;

[1] Variantes : بريامومين, برنالومين. *Dibré hayamîm* (*Verba dierum*), titre hébreu des Paralipomènes, se transcrit en arabe ainsi دبرهيميم ; il ne peut donc pas être celui que notre auteur a voulu reproduire. Le mot grec Παραλειπόμενα peut se représenter de cette manière, en caractères arabes, برلى بومين.

[2] Saint Jérôme regardait comme chose certaine que Josèphe était l'auteur de l'*Histoire des Machabées*. Ibn Khaldoun a confondu l'auteur des *Antiquités juives* avec le faux Josèphe, dont l'ouvrage en hébreu fut composé dans le VII[e] ou le VIII[e] siècle de notre ère.

[3] L'édition de Boulac porte عــزرا, ce qui est la bonne leçon.

[4] Les manuscrits et les deux éditions imprimées portent أوشير, *Aouchir*. Le mot *Esther* s'écrit en arabe استير.

[5] Il s'agit de Jésus, fils de Sirach, auteur de l'*Ecclésiaste*.

Le Livre des sept épîtres catholiques;

Une huitième épître, intitulée *Praxis*, et renfermant les Actes des apôtres;

Le Livre de Clément, renfermant les Maximes (les constitutions apostoliques);

Le Livre de l'Apocalypse, renfermant la Vision de Jean, fils de Zébédée.

P. 420. Les empereurs romains tantôt embrassèrent cette religion et traitèrent les chrétiens avec honneur, tantôt la rejetèrent et firent subir à ceux qui la professaient la peine de mort ou de bannissement. Cet état d'incertitude se prolongea jusqu'à la venue de Constantin, qui s'était converti au christianisme. Dès lors tous (les Romains) y restèrent attachés. Celui qui est à la tête de cette religion et qui en fait observer les prescriptions s'appelle *batrik* (patriarche); les chrétiens le regardent comme le chef de la religion et le lieutenant du Messie. Aux agents et représentants qu'il envoie jusqu'aux nations chrétiennes les plus éloignées, on donne le nom d'*oscof* (évêque), ce qui veut dire *lieutenant du patriarche*. L'imam qui préside à la prière et que l'on consulte sur des questions religieuses porte le nom de *cacîs* (prêtre). Ceux d'entre eux qui renoncent au monde pour vivre dans l'isolement et se livrer aux pratiques de la dévotion reçoivent le nom de *raheb* (moine). Ils s'enferment ordinairement dans les tours des églises.

Pierre, le chef des apôtres, commandait à tous les disciples qui se trouvaient à Rome. Il y enseigna la religion chrétienne jusqu'à ce que Néron, le cinquième César, le fît mettre à mort. Arbous[1] fut son lieutenant et successeur dans le siége pontifical à Rome. Marc l'évangéliste prêcha pendant sept années en Égypte, en Maghreb et à Alexandrie. Il eut pour successeur Hanania (Anien). Celui-ci fut le

[1] En arabe, اربوس. Dans un des chapitres de l'histoire anté-islamite, l'auteur donne encore le nom d'*Arbous* ou *Arious* (اريوس) au successeur de saint Pierre, et cite, pour son autorité, le *Livre de Horousious*. Cet ouvrage est une prétendue traduction de l'Histoire de Paul Orose.

premier qui porta, en Égypte, le titre de *batrik* (patriarche). On installa auprès de lui douze prêtres, afin que l'un d'eux le remplaçât en cas de mort, et on donna au nouvel élu un successeur choisi dans le corps des fidèles. La nomination du patriarche était donc entre les mains des prêtres. Plus tard, de graves dissensions s'élevèrent entre les chrétiens au sujet des dogmes et des fondements de la religion; aussi, sous le règne de Constantin, on tint à Nîkïa (Nicée) une grande assemblée afin de fixer la vraie doctrine. Trois cent dix-huit évêques, s'étant trouvés d'accord sur ces questions, firent dresser une déclaration de principes à laquelle ils donnèrent le titre d'*Amana* (dépôt, P. 421.
gage)[1], et qui devait servir de règle à l'avenir. Un de ces décrets portait que le choix du patriarche chargé de maintenir la religion ne devait pas être laissé aux prêtres, bien qu'Anien, le disciple de Marc, eût établi[2] ce mode d'élection, et que la nomination devait se faire par une assemblée composée des imams et des chefs des fidèles. Cette règle est encore en vigueur[3].

Certains dogmes de la religion ayant ensuite donné lieu à des controverses, on tint plusieurs réunions afin de fixer la vraie doctrine; mais l'élection des patriarches n'a plus suscité aucune discussion, et elle continue à se pratiquer jusqu'à nos jours; aussi regarde-t-on toujours les évêques comme les représentants du patriarche. Les évêques donnaient à ce prélat le titre de *père,* pour lui témoigner leur respect, et les prêtres donnaient le même titre aux évêques, quand le patriarche n'était pas présent; aussi, dans la suite des siècles, la signification de ce terme perdit sa précision, et, à l'époque où Héraclius[4] fut élevé au siége patriarcal d'Alexandrie, on chercha un nouveau titre pour distinguer les patriarches des évêques. On adopta le mot *Babba,* qui signifie le *père des pères* (*abou 'l-aabâ*). Djordjos Ibn el-Amîd[5] nous apprend, dans sa chronique, que ce titre fut employé d'abord

[1] Probablement le symbole de Nicée.

[2] Pour قرّرة, lisez قرّره.

[3] Après le mot الامر, ajoutez كذلك.

[4] Selon Eutychius, la nomination d'Héraclius eut lieu dans la première année du règne d'Alexandre Sévère, 222 de J. C.

[5] L'historien Elmacin; il portait le surnom d'*Ibn el-Amîd.*

en Égypte. On l'appliqua ensuite au prélat qui occupait le plus élevé des siéges épiscopaux, celui de Rome, que Pierre l'apôtre avait déjà rempli. Le patriarche de Rome porte ce titre encore aujourd'hui.

Les chrétiens, ayant eu de nouveau des discussions relativement aux dogmes et à ce qu'il fallait croire au sujet du Messie, se partagèrent en plusieurs sectes, dont chacune invoqua l'appui de celui d'entre les rois de la chrétienté qui était son souverain. Cette diversité d'opinions régna pendant plusieurs siècles, une secte donnant naissance à une autre; mais on finit par n'y voir que trois sectes principales : les Mélékites (les orthodoxes), les Jacobites et les Nestoriens. Nous ne jugeons pas convenable de salir nos pages en rapportant leurs opinions impies,
P. 422. qui, du reste, sont assez généralement connues. Toutes ces doctrines sont fausses, ainsi que le Coran l'a déclaré. Nous n'avons pas à discuter ou à raisonner là-dessus avec eux; nous n'avons qu'à leur donner le choix de l'islamisme, de la capitation ou de la mort.

Chaque secte eut ensuite son patriarche; celui de Rome porte le titre de *Babba* et professe la doctrine mélékite. Rome appartient aux Francs et est placée sous l'autorité de leur roi. Le patriarche des chrétiens tributaires qui habitent l'Égypte appartient à la secte des Jacobites et demeure au milieu de ses ouailles. Comme les Abyssins professent la même doctrine, il s'y fait représenter par des évêques qu'il leur envoie pour les diriger dans l'exercice de la religion. De nos jours, le titre de *Babba* ne se donne qu'au patriarche de Rome, car les Jacobites ne s'en servent plus. Les *b* de ce mot doivent être articulés avec une sorte d'emphase[1]; le second *b* est redoublé. Le *Babba* se fait une règle de pousser tous les Francs à reconnaître l'autorité d'un seul roi[2], à se rallier autour de lui et à le faire juge de tous leurs différends. Il espère que, par cet arrangement, il empêchera la désunion de se mettre dans la communauté, et qu'il parviendra à calmer l'esprit de parti qui, chez eux, est la passion prédominante, et à tenir tous ces peuples sous son contrôle. On nomme

[1] C'est-à-dire, ils doivent se prononcer comme des *p*, lettre dont le son n'existe pas dans la langue arabe. — [2] Pour الملك lisez لملك.

le roi *imberathor;* le *th* de ce mot se prononce avec une sorte d'emphase et un mélange du son de la lettre *dz.* Il reçoit ce titre quand on lui met la couronne sur la tête, dans le but de lui assurer la bénédiction divine. On peut donc le désigner comme *le couronné,* et tel est peut-être le sens du mot *imberathor*[1].

Voilà le sommaire des extraits que nous avons faits au sujet de ces deux[2] titres *Babba* et *Cohen. Dieu égare qui il veut et dirige qui il veut.* (*Coran*, sour. XVI, vers. 95.)

[1] Dans une note marginale de l'édition de Boulac, nous lisons que, « dans les temps anciens, *imberathor* était la forme usitée. Maintenant les Français disent *eimberour,* mot qui, chez eux, signifie *roi des rois.* » L'auteur de cette note avait cependant passé quelques années à Paris.

[2] Pour اللذان, lisez اللذين.

NOTES ADDITIONNELLES.

Page 69, note 2. Selon M. de Sacy, le *lecteur,* Khalef Ibn Hicham, portait le surnom de *Bezzaz* (voyez l'*Anthol. gram.* p. 52); il faut lire *Bezzar.*

Page 196, ligne 9, le mot *voyants* doit se remplacer par *sachants.*

Page 305, ligne 20, pour *Keïanides,* lisez *Caïaniens.*

Page 309, ligne 12, pour *Galices,* lisez *Galiciens.*

Page 312, lisez 9, pour *comment il avait abandonné,* lisez *en quel état il avait laissé.*

Page 316, vers la fin. En relisant ce passage, j'ai été frappé de la fausseté du raisonnement de l'auteur, et j'ai craint de m'être trompé dans la traduction; mais l'erreur vient réellement de lui. Je pense que l'amour de l'antithèse l'a entraîné dans cette occasion; car, de fait, dans tout ce qui est indispensable à la vie, le citadin dépend du campagnard.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

SOMMAIRE ANALYTIQUE

DES

DIVISIONS DE L'OUVRAGE.